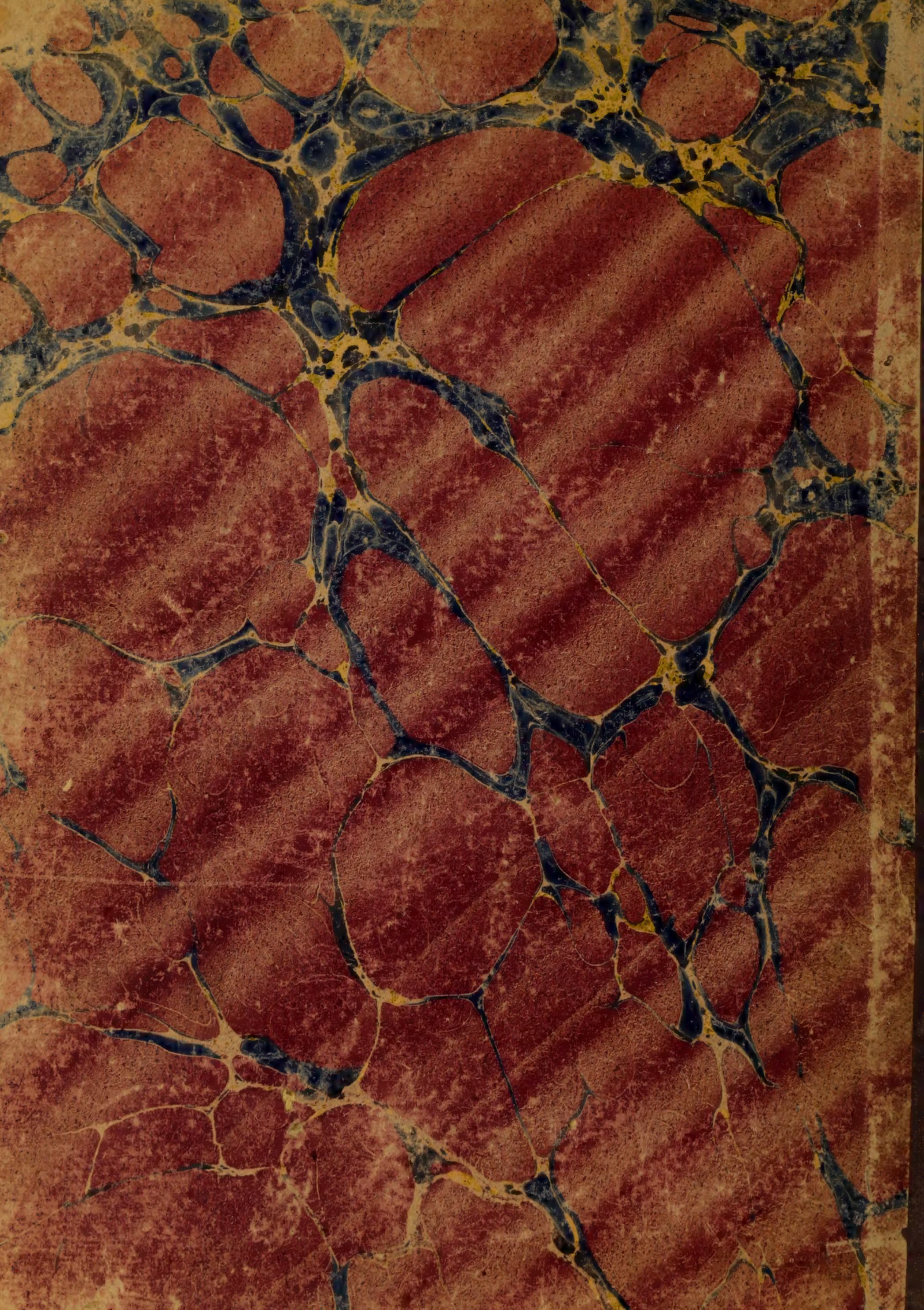




حاشية الكستلي
على شرح العقايد

الفقير المحتاج
ملكه من فيض فضل الله الصمد
الى معونته على الدوام السرمد
محمد [illegible]
عفي عنهما

المراد بالعقايد ما يقصد فيه نفس
الاعتقاد دون العمل

اقسم بالله على كل من
ابصر خطي حيثما ابصره
ان يدعو الرحمن لي مخلصاً
بالعفو والتوبة والمغفرة

من حج

بسم الله الرحمن الرحيم اللهم لا سهل الا ما جعلته سهلا

الحمد لمن وجب له الوجود كما وجب له السجود وفاض له الجود ففاض عند كل موجود على ما شرح صدري لعقايد الاسلام وحقايق الشرايع والاحكام والصلاة ازكى ما كان على اشرف من نبع ضيضئ الامكان وعلى اله البررة وصحابته الخيرة العظام ما الات العقود بالعقود وعلى شرح العقايد للعلامة مسعودا وتلالات النور في الدور وبعد فهذا اعتقد من الفوايد علقته على شرح العقايد للعلامة مسعود التفتازاني اسعده الله تعالى بنور الاماني فنظمته باقتراح جمع من الاخوان وخلص الخلان واعتني بهذا الكتاب من هو بمنزلة اللباب من اولي الالباب اكمل الورى واكرم من فوق الثرى لم ير ولم ير من بداية في الفضايل ولم يشم ولم يسمع مثل معاليه في الاوايل بوادر به نهاية افكار الفضلا وموارد كلمته بضاعة مصاقع الخطبا لا يذكر علم الا وله فيه قدم راسخ ولا يسمع راي الا وحكم رايه له ناسخ لو قاساه ابن سينا لفاضله مهينا ولو عاصره سحبان وايل لما سمع لفصاحته من قايل ولو خطب يوما بعكاظ لغاظ قس بن ساعدة قبل ان اغاظ ولو كان اياس في زمنه لما ذكر اياس من ركنه ولو ناظره حاتم في سخاوته سجل حتما على نفسه بمقاومته ولو بارزه عمرو بن ود لبور عمرو في موسن فيد قد وقع السطا يقتين اعيان الملة واركان الدولة واسوق في الفضيلتين ما يعتني بالقوة النظرية وما يبتني على القوة العملية باسط بساط الارض والامان ما هد مهاد العدل والاحسان الصاحب الاعظم والملك المعظم نور الدنيا والدين فخر الملوك والسلاطين لا زال مسعودا وكاسمه محمودا ولحوزة الملة ركنا ركينا ولبيضة الملك حصنا حصينا واعلام العلوم تعلو بيمن عنايته على فرق الفرقدين والوية الولاية تسمو طمس كفايته الى سمك السماكين وظهر كفه منهلا موردا يرد هم عليه شفاه الصناديد والاقيال وبطن كفه سماوها ليستول منه شآبيب المنن

والامال فلقد عم العام باشمل الانعام ولقد خص الخاص باجمل الاختصا ص
لكن الزمان الظلوم والدهر المعترف المشوم قد عاقني عن الاسعاد بخدمته
والاكتحال بتربة عتبته ولم احظ من جزيل نواله وجميل افضاله واسباب ل
الاشتفا من حرف هاركا قوله حال منها ولا ينجبر صدع بال ذي انكسار دا ح ليسد ثلم ح
نكبت بربقة من الزمان وامدامدمرا ايلا في فيه الحديد ان الجين حينا
وانا اسف وانا اوه طردا وانهف والعلل بلعل وليت والتمثل قوله لحالي ح
بهذا البيت وانا اوه طرو بين صا الارض شرقا ومغربا وموضع رحلي منه اسود
مظلم واجيل نظري في واحد من العمل ينظمني في سلك خطابة من الخدم
والخول وكان التفكر نكدي والتدبير لا يجدي لماله من علو الشان وارتفاع ع
المكان مع ما بي من انصياع الحال وعدم اتساع المجال حتى هداني الله
لتسويد هذه الاوراق وان يكن مما لا ينظر اوراق لكن المرجو من سعة ساحة
كرمه وفسيح باحة محاسن شيمه ان يغضي عن مواضع زللة ويغض الطرف
عن مواقع خللة ويعذرني فيما تصيب فيه سهمي ولم يصل الى الحقيقة فهمي
فاني لقصر باعي من امر التصنيف معترف وعلى هذا الاعتراف ما عشت
مقر على ان الامر لله يفعل ما يريد وينقص من خلقه ما يشا ويزيد وهو الميول
لنيل الرشاد ومبيد المبدا واليه المعاد وها انا اخوض في المقصود باذلا كنه
المجهود قوله رحمه الله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله بدا الكتاب بالبسملة
وعقبها بالحمدلة اقتدا بالكتاب المجيد المفتتح بالتسمية والتحميد وعملا بالاثر
الماثور والخبر المشهور كل امر ذي بال لم يبدا فيه ببسم الله فهو ابتر وكل امر
ذي بال لم يبدا فيه بالحمد لله فهو اجذم ومعنى بدا الامر ذي البال ببسم الله ان
تصدره وتذكره بادي بدا وتجعل اول عمله تكملة ذكره والعقبة بها في عمله
على ما هو المعنى الشايع المتبادر من بدا الشي بالشي وقد نص عليه العلامة في الكشا ف
ووقع عليه عمل اهل الحل والعقد من عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا

هذا ولهذا قالوا ان بين ظاهري الحديثين تعارضا اذ العمل باحدهما يفوت العمل بالاخر فالبا فيه للالصاق مثله في قولك به داء او قسمت باسم فان البداء لصق باسم الله لصوق الدا بالرجل والقسم باسم ولا يجوز حملها على الاستعانة اذ هي انما تتصور في الامور التي لها شان وخطر من حيث ان الحديث افاد انها خداج لا يعتد بها شرعا وان تمت حسا ما لم يصدر باسم الله فكان بمنزلة الة يستعان بها في اتمامها واما البداء في محقرات الامور فلا يتصور فيها ذلك لتمامها بدونه حسا وشرعا تيسيرا على العباد وصونا لذكر الله عن الابتذال ولا على الملابسة لان با الملابسة تفيد تلبس فاعل الفعل الذي وقع في حيزه او مفعوله بمجرورها حال تلبسه بذلك الفعل كما في قولك خرج زيد بعشيرته واشترى الرجل بادواتها فيكون المعنى وجوب تلبس الفاعل بذكر اسم الله حالة تلبسه بعمل اول جزء من العمل المشروع فيه فيفوت المقصود المعنى المراد على انه قد لا يمكن ذلك في بعض الافعال كالتلاوة والاكل والشرب ومنشا الاشتباه ما قيل من ان تعلق اسم الله بالفعل المقصود في قول القائل باسم الله تعالى تعلق الاستعانة والملابسة فظن الحال في لفظ الحديث على ذلك حتى قيل لا تعارض بين الحديثين اذ يمكن الاستعانة في عمل واحد بامرين وكذا تصور مثل ذلك في التلبس بارتكاب لتعسف ثم ان الاية الكريمة المبتدا بها كتاب الله تعالى بيان لمعنى الحديثين وكيفية العمل بهما حيث وصف الله تعالى فيها انه التيمن باسمه لكونه معطيا لجلايل النعم ودقايقها فاتي بالحمد الذي هو الوصف بالجميل قبل الفراغ من امر التسمية فظهر ان التسمية لكونها ذكرا للذات يجب تقديمها بوجه ما على الحمد الذي هو ذكر الوصف فقدر ما يندفع به ضرورة امتناع الجمع بينهما في البدء فيكون البدء بالحمد اضافيا قريبا من الحقيقي واما جعل الابتداء امرا عرفيا ممتدا فلا يخفى شانه وقد اجيب عن حديث التعارض بوجوه اخر غير طايلة لا نطيل الكلام بذكرها قوله المتوحد بجلال ذاته اي المستبد به من

قوله ولا يجوز حملها على الا... اللاهوان... قوله اذ هي الاتعليق للشئ ودوله من حيث ان ... بيت لتعليل ... للجعل ... بالكامل

حيث قال ولا تخفى ان اللايب... لم يقع الابتدا ... بالبا ... على ... من الحمد ... ذكره ... الابتدا بلا ... فعل يجوز ... جعل احدهما جزءا ويذكر الاخر ... بدون فعل فيكون ان الابتدا ان التلبس بهما ...

توحد

توحد فلان برايه اي تفرد به والمراد بجلال ذاته تنزهه عن سمات النقصا ن
وغيره انه تعالي لما فيه من وصمة الامكان لا يخلو عن النقصان واصل تفعل
فيه ان يكون بمعني استفعل لان المتوحد برايه طلب استبداده به ولم
يرض بشركة غيره فيه ثم شاع واستعمل في كل من انفرد بشي وحمله علي معني
التكلف ثم جعل من قبيل تحلم الحليم اي بلغ اقصي جهده في تحمل الحلم ليفيد تفعل
ضربا من المبالغة وحمل الباقي تجلال ذاته للكلالة من ضيق العطن في
معرفة اللغة حتي ابتدع بعضهم لتفعل ههنا معني هو الصيرورة من غير صنع
ومثله بتحجر الطين وفسره بانه صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير قال ومنه
التكون والتولد ولم يشهد بصحة ما ذكره نقل ولا دل عليه استعمال وتحجر الطين
لم يثبت عن العرب بل المستعمل عندهم استحجر الطين ومعناه تحول الفاعل الي
اصل الفعل فان الطين تحول حجرا وتغير عن هذا المعني بالصيرورة نعم
يستعمل عند الحكما والاطبا تحجر الما وتحجر المادة ويريدون منه حصول اصل
الفعل للفاعل لا علي تمهل وتروّ وكما في تحرج وتعلم ومنه تكون وتولد قوله
وكمال صفاته اراد صفاته الثبوتية ويقال لها الصفات الحقيقية وهي التي
يتبادر اليها الفهم عند اطلاق الصفات في عرفهم مثل العلم والقدرة والارا دة
وكمالها دوامها وقدمها وعمومها وعدم تناهيها علي ما ستقف عليه ولا شك
ان صفات المخلوقين عارية عن هذا الكمال فيكون تعالي متوحدا به قوله
المقدس اي المتطهر والمتنزه والجبروت مثل العظموت في الوزن وقريب منه
في المعني تعال فيه جبروت اي كبر واراد بنعوت الجبروت صفات الافعال
والشوايب الادناس والاقذار من الشوب بمعني الخلط والسمات جمع سمة مصدر
وسمت الشي اذا اثرت فيه ثم استعملت فيما حصل بالوسم ثم شاعت في كل علامة
وفي عطف السمات علي الشوايب مبالغة في وصف افعاله تعالي بالاحكام
والاتقان والعراء عن وجوه الخلل والنقصان قوله والصلاة لما كانت

سعادة الدارين منوطة بمعرفة الاحكام الشرعية والعمل بها وكان اخذها من جهة
النبي عليه السلام ووصولها الينا من جهة اله وصحابته رضوان الله عليهم صار الصلاة
عليه اصالة وعليهم تبعا من روادف حمد تعالي فلا جرم اردفه بها والساطع الظاهر
الجلي من سطع الصبح اذا ارتفع والبينة الحجة الواضحة ولا يبعد ان يكون
المراد بالبينات ايات القران وبالحجج ما عداها من المعجزات وفي افراد
الساطع وجمع الحجج دلالة علي ان الحجج مع تعددها في ذاتها يجمعها معني السطوع
وشملها بطريق التواطي وتوادعا وكذا الحال في واضح البينات وضمير الحجج والبينات
راجع الي النبي عليه السلام ورجوعه الي الله كما توهم بعيد في اللفظ ركيك في المعني
لان اضافة المشتق وما في معناه انما هي باعتبار مفهوم المضاف فيكون المعني
المويد بحجج الله اي الدالة علي الوهية والمقصود انه عليه السلام مويد بالحجة
الدالة علي نبوته فيختل الكلام ولا يتضح المرام وفي وصف الال والاصحاب بهداية
طريق الحق وحمايته اشارة الي وجه الصلاة عليهم وان طريق الحق محتاج الي
من يحميه ويذب عنه ففيه رمز الي مباحث الامامة فتلخص لك مما سلف انه
ضمن خطبته الاشارة الي مقاصد الفن علي الترتيب المعتبر فيه من مباحث
الذات واقسام الصفات والنبوة والامامة رعاية لبراعة الاستهلال قوله
وبعد فان مبني الاما ان يكون معطوفا علي ما قبله عطف قصة علي قصة والجامع
ان ما سبق تمهيد للتصنيف وهذا بيان سببه والعامل في الظرف ما يفهم من
السياق من مثل اقول او اعلم او الامر جار علي ما سيق اليك ودخول الفاء مبني
علي توهم اما اجرا للموهوم مجري المحقق واما ان يكون مفصولا عنه فصل الخطابة
وهو نوع من الاقتضاب قريب من التخلص واما مقدرة والفاء من قرائنها ودالة
علي مكانها وهي العاملة في الظرف والواو مزيدة لتعويضها عن صورة اما وتزيينا
للفظ ولا يجوز الجمع بينها وبين اما وما وقع في عبارة المفتاح من قوله واما بعد
فان خلاصة الاصلين فليس من الاقتضاب في شي بل ذلك فن لكه لما سبق

وضبط

وضبط اجمالي بعد بيان تفصيل بمنزلة ان يقال وبالجملة والواو فيه للعطف والواو
وفائدة اما توكيد مضمون الكلام واستدرار اصغاء السامع وتفصيل
المجمل الواقع في ذهنه فتامل **قوله** واساس قواعد الي اخره الاسلام هو
الدين المنسوب الي نبينا عليه السلام وعرف الدين بانه وضع الهي سائق
لذوي العقول باختيارهم المحمود الي ما هو خير لهم بالذات ولا شبهة في
انه يشتمل علي اعتقادات حقة واعمال صالحة والاعتقادات كما سيجي
منها ما يقصد به العمل ومنها ما يقصد به نفس الاعتقاد والقسم الثاني
هو المراد بعقايد الاسلام وهي قواعد لا يبني عليها وان كان لهذا الفن اساسا
لها مع انها من مسايله فلكونه عبارة عن الملكة التي يتوصل بها الي معرفتها
وستقف علي تتمة لهذا الكلام ولهذه القرينة اشارة الي قول صاحب
المواقف في عد منافع الفن الثالث حفظ قواعد الدين عن ان تزلزلها
شبه المبطلين والقرينة السابقة الي قوله والرابع ان يبني عليه العلوم
الشرعية فانه اساسها واليه يوول اخذها واقتباسها وذلك لانه ما لم
يثبت صانع قادر مرسل للرسل منزل للكتب لم يثبت كتاب ولا
سنة ولا ما يتفرع عليهما من العلوم الشرعية كالتفسير والحديث والفقه
وقد تحقق بما قررنا ان اضافة القواعد الي العقايد بيانية والمضافان
متحدتان بالذات متغايرتان بالمفهوم والاعتبار ويفصح عن ذلك لفظه
في شرح المقاصد حيث عرف الكلام بانه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية عرف
المكتسب من الادلة التفصيلية اليقينية ثم قال وهذا هو معنى العلم بالعقايد
الدينية عن الادلة السمعية فحري بك ان لا تركن الي شي مما يتكلفونه في
هذا المقام ويتعسفونه لتوجيه الكلام **قوله** هو علم التوحيد والصفات
الموسوم بالكلام لما كان تسمية هذه الصناعة بعلم التوحيد والصفات
لتحقق معناه اللغوي في اغلب اجزاءه واشرفها وتسميتها بالكلام ل

لمناسبة اعتبرت بلينه وبينها على ما سيجي تفصيلها جعل علم التوحيد
والصفات عبارة عنها وجعل الكلام سمة لها يعرف بها وعلامة تدل عليها
رعاية لهذه النكتة **قوله** المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام
اشارة الى منفعة ثالثة للفن هي للطالب بالنظر الى قوته النظرية كما ان
المنفعة الثانية بالنظر الى اصول الدين والاولى بالنظر الى فروعه
والغياهب جمع غيهب بمعنى الظلمة فذكر الظلمات مع الاوهام مجرد تفنن
قوله وان المختصر شروع في بيان شرف الكتاب المشروح والهام الملك العظيم
والمقصود بيان علو درجة المصنف في العلوم الاسلامية تمهيد المائها
بصدده والدين والملة متحدتان بالذات متغايران بالاعتبار فان الوضع
الالهي المذكور باعتبار انه تدين له الناس اي تطيعه يقال له دين وباعتبار
انه طريقة يسلكونها ويجتمعون عليها يقال له الملة يقال طريق ممل اي
مسلوك مسلوك وملت الثوب اذا خطه الخياطة الاولى وجمعت قطعه
قوله دار الاسلام هي الجنة سميت بها لان اهلها يحيي بعضهم بعضا بالسلام
قال الله تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام وايضا اشرف
تكرمة يقال اهل الجنة سلام قولا من رب رحيم وقيل لان من دخلها
سلم من الآفات وعن قتادة رضي الله عنه ان السلام هو الله وداره الجنة
فالسلام في الوجه الاول اسم من التسليم بمعنى التحية وفي الوجه الثاني مصدر
سلم وفي الثالث يحتملها لكنه استعمل من النقائص او بمعنى التسليم في الاولى
والعقبى **قوله** يشتمل من هذا الفن على غرر الفوائد غرة كل شي اكرمه وهي
في الاصل بياض في جبهة الفرس قدرا الدرهم وفرائد الدرر كبارها واحدها
فريدة اراد بالفصول العبارات التي تنفرد كل واحدة منها بمسألة من مسائل
الفن فهي باعتبار ما في ضمنها او يدل عليها من تلك المسائل قواعد الدين
الاسلام بها قيامه وعليها بناؤه وعطف الاصول على القواعد قريب

من

من التغيير واثناء الشيء تضاعيفه واحد بها اثني يقال انفذت كذا اثني
كتابي اي في طيه واراد بالنصوص الالفاظ المستعملة في معانيها الوضعية
المتبادرة والمراد من السقيم المتيقن اي ما من شانه ان يتيقن وفض
وفض الشيء صفوته واصله فض الخاتم يعني ان تلك النصوص باعتبار مدلو
فضبار المسايل التي يجب اتقانها وتنقيح الجذع لتسويته وهو قطع ما يفرق
من اغصانه ولم يكن في لبه والتهذيب التطهير **قوله** فحاولت اشار
بالفا الي ان ما بعدها اعني محاولة الشرح الموصوف سبب عما قبلها
من شرف الفن وجلالة قدر المختصر والمعضل بكسر الضاد المشكل من اعضل
الامر وتوجيه الكلام ابداء وجهه وذلك اذا لم يكن ظاهرا وتحقيق المسايل
اثباتها بالبرهان وتقريرها ذكرها وجعلها في قرارها وتدقيق الدلايل
تطبيقها على المدعي وتحريرها تخليص العبارة عنها والكشح ما بين الخاصرة
الي الخلف وهو اقصر الاضلاع يقال طوى فلان عن كشحه اذا قطعك
كانه اعرض عنه ولكن عن داخله ويقال طويت كشحي عن الامر اذا اضمرته
وسترته والتجافي التباعد واراد بالاطناب الزيادة على القدر الذي يتضح
به المعنى المراد وبالاخلال النقص عنه **قوله** وهو حسبي ونعم الوكيل ذكر
رحمه الله في شرح التلخيص ان جملة ونعم الوكيل عطف اما على جملة وهو حسبي
فهو من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية واما
على حسبي وعطف الجملة على المفرد وان صح باعتبار تضمن المفرد معنى الفعل
لكنه في الحقيقة من عطف الانشاء على الاخبار ولم يرد بما ذكره ان هذا العطف
غير صحيح بل غرضه التنبيه على انه لا بد له من تامل لتوجيهه وتصحيحه
ولقد صرح بذلك فيما نقل عنه حيث قال المقصود بذلك بيان الواقع
لا الاعتراض وتوهم استعماله في تراكيبه ووجه العطف الاول بعض المحققين
بان قدر في المعطوف مبتدا بقرينة ذكره في المعطوف عليه وجعله خبرا

فض
لا بها
لشو

عنه بالتاويل المعروف في وقوع الانشآيات خبرا للمبتدا فصار جملة اسمية
خبرية معطوفة على مثلها فلا محذور ووجه العطف الثاني بان الايتضمن المفرد
المعطوف عليه معني الفعل فلم يكن في قوة الجملة فلم يلزم عطف الجملة الانشآئية
على الجملة الخبرية بل على المفرد قال ولا محذور في عطف الجملة على المفرد
والا في عكسه بل يحسن ذلك اذا ادعي فيه نكتة ثم قال لا امتناع في عطف
الجملة الانشآئية على الاخبارية في الجمل التي لها محل من الاعراب لكونها
واقعة مواقع المفردات والاغراض بنفسها وايده بالنقل عن العلامة واستدل
بوروده في افصح الكلام قال الله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل
فان هذه الواو ليست من المحكي اذ لا مجال للعطف فيه الا بارتكاب تاويل
بعيد لا يلتفت الى مثله بل من الحكاية فتكون الاية حجة على ما ذكرنا قال
وليس هذا الجواز مختصا بالجملة الانشائية المحكية بعد القول اذ لا يشك من به
مسكة في حسن قولك زيد ابوه عالم وما اجهله وعمرو ابوه بخيل وما اجوده
وقد نوقش في كلامه بجعل الواو من المحكي اذ لا يمكن اجرا التوجيهين السا
فيه وايضا حسن المثال المضروب من غير تقدير المبتدا في المعطوف ممنوع
وجوابه ان امكان الاجرا المذكور مبني على كونه حسبنا خبرا عما بعده يعرف
ذلك من له دربة في معرفة اساليب الكلام وقد صرح به كلام المعترض في توجيه
اجرآيه ومبني ذلك الكلام على انه مبتدا ما بعده خبر كما هو الظاهر المناسب
للمقام على ان المبتدا والخبر اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدا على الخبر مطلقا
في الكلام البليغ وعند خوف اللبس في مطلق الكلام فان قلت ذكر الادبا
ان اضافة كلمة حسب غير معرفة اما لكونه بمعنى المحسب او لكونه في معنى الفعل
ولهذا تقول مررت برجل حسبك فتجعله صفة ولهذا اعند الله حسبك فتنصبه
حالا قلت غاية ذلك انه لا يعرف في بعض المواضع بنا على
التاويل المذكور وقد صرحوا بكونه مبتدا في مثل بحسبك زيد وكونه شايعا في

الي

بقين

كلامهم

كلامهم قال الشاعر بحسبك في القوم ان يعلموا بانك فيهم غني مضير وفي الحديث
حسب ابن ادم اكيلات يقمن صلبه الحديث ومما يدل على ذلك دخول الا عليه
قال الله تعالى فان حسبك الله واما المثال فتقديره زيد عالم الاب وجاهل
جواد عمرو بخيل الاب وجواد في النهاية وحسنه امر ذوقي يدرك ولا يوصف
ولا يمكن اقامة البرهان عليه ولهذا احال معرفته على المسكة على ان تقدير
المبتدا فيه لا يغنيه عن تاويل في الخبر وارتكابه يغنيه عن تقدير المبتدا
ثم انه صحح العطف المذكور تارة بجعل المعطوف عليه لانشاء التوكل فيكون
من عطف الانشا على الانشا فعاد الاشكال الى عطفه على ما عطف
عليه على انه مخالف للظاهر من غير دلالة وتوجيه للكلام بما لا يرتضيه
صاحبه وبعد اللتيا والتي فهو انشاء لطلب الكفاية لا لما ذكره واخرى من
يجعله من عطف القصة على القصة اذ لا يعتبر فيه اتحاد الجمل المتعاطفة
خبرا او انشا بل في الغرض المسوق له الكلام لكن التحقيق ان القصة عبارة
عن جمل متعددة متناسقة سيقت لغرض من الاغراض فاذا عطفت
على مثلها فالملحوظ بالذات في ذلك العطف هو المجموع من حيث هو مجموع
فلا يعتبر فيه الا ما هو من احواله من حيث كونه كذلك ككونه مسوقا للغرض
كذا بخلاف الخبرية والانشائية العارضة للنسب المعتبرة فيما بين اطراف
الجمل الواقعة جزا منه فانها ليست من تلك الاحوال واعتبار ذلك
في الجملتين المتعاطفتين وان كان مما توهم الشارح من ظاهر كلام الكشاف
لكن التعويل عليه فهذا الكلام اصلح لتصحيح العطف الا ان يقصد به
الالزام على الشارح بنا على ما قال من انه رد لهذا العطف وقد يقال
الواو للاعتراض في اخر الكلام على الصحيح لا للعطف ولهذا التوجيه حسن
لولا مكان الاختلاف في وقوع الاعتراض في اخر الكلام لهذا ما اردنا
ذكره مما قيل في هذا المقام وما يتعلق به من النقض والابرام ولذيل البحث

لبعد طول وتحقيق الحق فيه يقتضي مجالا فوق مجالت قوله اعلم ان الاحكا
الشرعيه اراد ان يذكر قبل الشروع المقصود ما يفيد للطالب مزيد استبصا
في طلبه ويحرك من جده ونشاطه في تحصيله من تقرير الفن ووجه الحاجه
الي تدوينه مع انه لم يكن لجهات الشرف ونحو ذلك لكن لما توقف تصويره
علي الوجه الاكمل علي تقسيم الاحكام الشرعيه الي قسمين وتميز كل منهما عن
صاحبه بالاسم والرسم وقدمهما مساس الحاجة الي التدوين بمعني واحد
وجر ذلك حاجته الي معرفة احوال الادلة وتدوينه لاجرم ادرج في كلامه
لتعريف الفقه واصوله وبيان الحاجة الي تدوينهما تبعا لما هو المقصود
واراد بالاحكام النسب التامه التي يكون العلم بها تصديقا ولغيرها
تصورا كما صرح به في التلويح ويدل عليه سياق كلامه ايضا وبالشرعية
كون العلم بها ماخوذا من الشرع توقف عليه ام لا قوله منها ما يتعلق
بكيفية العمل اي يكون المقصود من صلاحها معرفتها اصلاح العمل والاتيا
به علي وجه مخصوص يثمر سعادة الدارين سواء كان طرفاها هو العمل وشيء
من اعراضه والهيات اللاحقه به اولا ومن هنا قال بعضهم موضوع علم
الفرايض مع كونه من العلوم العملية هو التركة ومستحقوها وان كان الاحسن
ان يجعل موضوعه بل موضوع الفقه مطلقا هو العمل كما هو المشهور حتي ان
وجد قضية لا يمكن ارجاع موضوعها الي العمل الا بتكلف بعيد وتعسف
قبيح فيجب ان يجعل ذلك من قبيل المبادي وسميت فرعية لكونها متفرعة
علي الاحكام الاعتقاديه علي ما سبقت الاشارة اليه وعملية لتعلقها
بالعمل والحكام لقطة الكيفيه مما لا حاجة اليه ولهذا لا يقع في عبارتهم في
الاغلب ولعل فايدتها ان المستفاد من تلك الاحكام لا اصل العمل بل
اعمال مخصوصة معتبرة بكيفية معينة وهيات محدودة كما اشرنا اليه
قوله ومنها ما يتعلق بالاعتقاد اي يكون المقصود هو الاعتقاد بمضمونه

م
ر
ن
كا
في صر

فقط

فقط كالاحكام المتعلقة بالتوحيد والصفات ووجه تسميته اصليه ماعرفت
من كونه مبني الاحكام العمليه واعتقاديه لتعلقه به قوله والعلم المتعلق
بالاولي اي التصديقات المتعلقه بالاحكام الشرعيه العمليه يسمي علم الشرايع
والاحكام وتسميته بالعلم لانها معناه الاصلي واضافته الي الشرايع لان
تلك الاحكام لا تستفاد الا من جهة الشرع بان ينصب دلايل وامارات
تتخرج هي منه فيكون تلك الاحكام شرايع اي مشروعات من شرع بمعني بين
وقد يقال شبه تلك الاحكام لما ذكر بموارد الشاربه علي ما هو المعني الاصلي
للشريعة والي مطلق الاحكام لما ذكر من تبادر الفهم اليه عند الاطلاق الاحكام
قوله وبالثانيه اي التصديق المتعلق بالاحكام الاعتقاديه واعترض عليه
بان حجية الاجماع من الاحكام الاعتقاديه كما صرح به في التلويح مع انه من
مسايل اصول الفقه واجيب بان ذلك لا ينافي كونه من مسايل الكلام
لجواز اشتراك العلمين في مسيلة وفيه بحث فان موضوع اصول الفقه هو
الادلة الشرعيه من حيث اثباتها للاحكام وموضوع العلم لايبين فيه فكيف
يكون حجية الاجماع من مسايل علم الاصول بل الحق انه من مباديه الكلاميه
اذ هو العلم الاعلي الذي ينتهي اليه العلوم الاسلاميه وفيه تباين مباديها
وموضوعاتها وحيثياتها والمبحوث عنه في علم الاصول العوارض اللاحقه
له في افادة الاحكام كركنه وشرطه وحكمه وسببه فكان بحثه عن سايرالبحث
من هذه الحيثيه قوله وقد كانت شروع في بيان الباعث لتدوين
العلمين ودفع لما يتوهم من انه من محدثات الامور واحداث لما لم يكن
في الدين وقد قال النبي صلي الله عليه وسلم شر الامور محدثاتها واياكم ومحدثات
الامور ومن احدث في ديننا هذا ما ليس منه فهو رد وحاصله انه ان اردت
ان البحث عن دليل وجود الصانع والتوحيد والنبوة وغيرها وبالجملة عن
المبدا والمعاد بدعة ومحدث فذلك ممنوع كيف والقران مشحون به وان

اردت ان الاشتغال به علي الوجه المتعارف بلينت كذلك لكنه امر حسن قد
مست اليه حاجة لم تكن في زمن الصحابة والتابعين وكذلك الادلة المنصوبة
والامارات الموضوعة للاحكام الفقهية كانت قائمة في زمانهم وكانت
الملكة المسماة بالفقه حاصلة لاحادهم وان لم تكن لهذا الترتيب والتدوين
وبالجملة فمن المبتدعات ما هي حسنة فان الزمان مختلف والاستعدادات دا
متفاوتة فقد يستدعي الوقت مصلحة يجب علي اهله رعايتها وان لم يكن الشا ن
فيما سلف ذلك **قوله** لصفا عقايدهم علة للاستغنا عن تدوين علم الكلام
وقوله ولقلة الوقايع مع ما عطف عليه علة للاستغنا عن تدوين علم الفقه
تقديمها علي ما علل بهما لا للتخصيص اذ لا يناسبه المقام علي ما لا يخفى بل ليتقبل
الذهن الحكم المعلل بهما اذا اورد عليه من غير تردد والانتظام الكلام علي احسن
النظام وتنسيقه علي اكمل الانتظام يقتضي هذا التقديم كما يظهر للناظر العارف
باساليب الكلام **قوله** فاشتغلوا بالنظر والاستدلال لاستحصال المقا صد
الكلامية وضبطها وتدوينها والمراد الاشتغال بهما علي الوجه المتعارف فيما
بيننا من تحرير الدلايل وتلخيص المقاصد والعقد ما الصفا قرائحهم كانوا يستحصلو ن
المقاصد من مقدمات مقنعة ويستوثقونها اما بطريق الحدس واما بطريق
الاستدلال من غير تكلف في تحريرها وتطبيقها على القوانين **قوله** والاجتهاد
والاستنباط لاستخراج الاحكام الفقهية وضبط ما يحضر عندهم وقت
الاستنباط واثبات ذلك في الكتب لينتفع به من بعدهم اما المقلد
فيطبق علمه عليها فيما يعن له في الاغلب واما المجتهد فيقف منها علي مظان
الاجتهاد وجواز الاستنباط فيسهل طريق الوصول الى مقاصده ويكون
ذلك بمنزلة الارشاد له علي ان العلوم انما تتكامل بتلاحق الافكار وحقائق
الاحوال انما تتجلي بعد تصادم الارا **قوله** فسموا ما يفيد الى سموا الملكة
التي حصلت لهم من تتبع الماخذ وتامل الموارد مع معرفة مواقع الاجتهاد وشرايط

الاستنباط فتمكنوا بها من معرفة جميع الاحكام العمليه عن ادلتها ولو بعد حين قوله
ومعرفة احوال الادلة اجمالا اي سموا ملكة حصلت لهم من تتبع اللغة واستعمالات
العرف والشرع واحوال دلالات العقل والنقل حتى تهيئوا لمعرفة جميع الادلة
الشرعيه في افادتها الاحكام علي وجه الاجمال تهيئا تاما قوله ومعرفة العقا يد
اي سموا ما يفيد معرفة العقايد من الملكة الحاصلة من ضبط المقدمات الصحيحة
العقليه والنقليه مع معرفة وجوه الاستدلال حتى اقتدروا علي معرفة
العقايد عن ادلتها هذا ما يدل عليه ظاهر كلامه ويوافقه صريح كلام شرح المقا صد
وههنا ابحاث الاول ان كل واحد من التعريفات الثلاثة منتقض بجميع الملكات
الثلاث لصدق كل واحد منها عليها لا يقال المراد الملكة الواحدة وهذه ملكات
لانا نقول تلك الملكات اذا اجتمعت في شخص واحد صارت حالة بسيطة
هي مبدا للعلوم الثلاثة وحالها في ذلك حال الهيئة التاليفية علي ان الملكة
لو تعددت بتعدد متبوعها او تابعها من العلوم لكان كل علم عبارة عن ملكات
متعدده فلم يصح تقييد الملكة بالوحدة وجوابه ان المراد ما يفيد في تعريف
كل علم مسائله نوع اختصاص بافادة معرفة معلوماته فلا نقض الثاني انه
يلزم مما ذكر ان من حصل له الملكات المذكورة ولم يحصل له معرفة شي من مسايل العلوم
الثلاثة بالفعل كان عالما بها بالفعل وفساده ظاهر وجوابه منع حصول تلك
الملكات من غير حصول معرفة شي من المسايل لتعسر لا يكفي معرفة الجميع ولا
تنافيه وتحقيق المقام ان العالم بكل صناعة بالحقيقة من عرف جميع مسائلها
وللانسان بالنسبة اليه ثلاث مراتب الاولي ان يتوسل لحقيا تما ما بان يحصل عنده
مبادية باسرها مع ما يتوقف استخراجها منها ويسمي هذه المرتبة بالنسبة الي ذلك
العرفان عقلا بالملكة الثانية استحضاره اياها بالفعل بان ينظر في مباديه
ويحصل منها مشاهدا اياه ويسمي عقلا مستفادا بالقياس اليه الثالثة ان يحصل
له ملكة استحضاره بعد غيبوبته متي شاء من غير تجشم كسب جديد ويسمي عقلا

بالفعل واسامي العلوم وضعت اوليا بازاء ما تضاف اليه من نفس العلوم
اعني التصديقات المتعلقة بمسائلها لكنهم لما وجدوا مسائل بعض العلوم
كعلم الفقه جزئيات متفرقة وقضايا متباينة لا ينضبطها ضابط ولا يحصرها
عدد وحد بل تكثر بكثرة الوقائع وتتزايد بحسب تزايد الحوادث فلا يرجى
حصول معرفتها باسرها بالفعل لاحد بل مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام لها
اقاموا ملكة استنباطها لكونها مبدا قريبا لها مقامها فسموها باسمها
ووجدوا بعضا اخر منها غير ذلك بل مسائلها قضايا معدودة واحكاما
مضبوطة كعلم الكلام مثلا لكن التصديقات المتعلقة بها اعني العقل المستفاد
امرا لا يتيسر واحد لقابل كما يوجد بعقد وكما يحصل بزوال اخر واما هو
ملاك الامر فيه اعني ملكة استحضار مجراه وسموها باسمه ثم انهم ربما تسامحوا
فاطلقوا اسامي العلوم في بعض الاستعمالات على مسائلها كما اذا قيل مثلا
فلان يعلم الفقه للعلاقة الظاهرة بين العلم والمعلوم ثم شاع ذلك وذاع حتى
صار استعمالها ايضا فتلخص لك من مسائلها ذلك ان اسامي العلوم تطلق
على المراتب الثلاث المذكورة وعلى الاشارة الى تسمية كل منها باسم من الاسامي
يقوم مقام الاشارة الى تسمية ما عداها به ايضا لكنه لما كان الحاصل للانسان
الباقي معه مدة حياته من العلوم اما ملكة الاستنباط او ملكة الاستحضار
حتى انه المراد بقولنا فلان فقيه او متكلم غيرهما اشار ههنا الى تعريفها وصرح
بتسميتها بعد ما اشار الى تسمية انفس التصديقات كما هي الاصل فيما سلف
واذا تحققت هذا فلنرجع الى المقصود فنقول ان اريد بالملكة المذكورة ملكة
الاستنباط كما هو الواجب في علم الفقه فقد جعل ذلك عبارة عن اقصى ما يرجى
حصوله للانسان منه ومبلغ من بذل جهده في تحصيله وفني وطرح منه وكيف
يتوهم حصوله بدون معرفة شيء من مسائله وبالجملة فالاستعداد التام للكل
الذي اقيم مقام معرفة الكل مما يقتضي العادة بامتناع حصوله بدون معرفة كثير

بنة

حكما

فتلخص

مي
ن

منه

منه وان اريد بها ملكة الاستحضار كما هو الظاهر في الاصولين فالامر اظهر لان حصول ملكة الاستحضار لا تكون الا بتكرر ملكة الحضور وانما تملنا كما هو الظاهر ان الشارح قد صرح بجواز كون المراد منها ملكة الاستنباط في علم الكلام واذا جاز ذلك فيه ففي اصول الفقه اجوز بل نقول كلامه ههنا لا يخلوا عن الاستفادة في الاصوليين لكنه موضع تامل السالك ما قيل من ان سياق الكلام اعني قوله عن تدوين العلمين وترتيبهما ابوابا وفصولا الى اخره لا يابي عن حمل ... عن ما يفيد على الملكات فانه يراد بذلك ان التدوين وكذا ما بعده لكونه عبارة عن جميع الالفاظ المترتبة الدالة على المسايل وادراكاتها بل عن اثبات النقوش الدالة عليها لا يتعلق الا بالمسايل وادراكاتها لانها الموجودتان في العبارة والكتابة لا الملكات فيجب ان تكون التسمية والتعريف لاحدهما لا الملكات فيرد عليه ان كلامه لم يشعر بان التسمية بازاء المدون ويكفي في انتظام كلامه ان يكون معناه ان العلوم كانت حاصلة للاوايل لكن لم يعتنوا بتدوينها وتبويبها وتمييز كل واحد منها باسم خاص لمعنى اعتنائهم عن ذلك قوله ولانه تورث قدرة على الكلام فسمي به تسمية للسبب باسم المسبب ووجه اخر انه لنسبة هذا العلم الى العلوم الاسلامية كنسبة علم المنطق الى الفلسفة فسموه بالكلام المرادف للمنطق تنبيها على هذا المعنى لكن نفع الكلام بطريق الفيض والاحسان ونفع المنطق بطريق الخدمية والآلية وكانه نبه على ذلك بايقاع المخالفة اللفظية بين الاسمين ولعله تركه لبعده ومن توهم ان مآل الوجهين واحد فقد سها قوله وانه اول ما يجب من العلوم يعني ان الكلام سبب لتعلم العلوم وتعلمها فكان سببا لها في الجملة وعلم الكلام اول علم يجب ان يعتنى بشانه لانه اساس المشروعات ولان اول الواجبات اعني معرفة الواجب تعالى منه فحين اعتني بامره اطلق عليه اسم الكلام اطلاق السبب على المسبب كما يقال فلان اكل الدم ثم لما اعتني بشان ساير العلوم لم يطلق عليه هذا الاسم وانما

ولما زال ذلك المعنى ومست الحاجة الى ما ذكره وتهيا من بعدهم وسموا ما هو حاصل لهم وقت التدوين بالفعل كما كان حاصلا للسلف وبه يعدون علما كما هم عدوا اسامي مخصوصة وضعوا كلا منها بازاء نوع منه على انك قد عرفت ان بيان لتسمية كل واحد ما سمي باسم العلم يجري مجرى بيان لتسمية ما عداه لشهرة حال هذه التسمية بينهم على الوجه الذي سلف تحقيقه ثم جعل المسمى والمعرف نفس المسايل ...

جاز اطلاقه عليه للوجه المذكور تمييزا له عن غيره فصار علما له قوله
ولانه انما يتحقق بالمباحثة وذلك لغموضه ودقة مسالكه وعظم الخطر في امره
فان الوهم يلابس العقل في مباديه والباطل يشابه الحق في معانيه فينبغي
ان يعتني فيه بالاخذ من افواه الرجال ولا يكتفي بالتامل في المآخذ ومطالعة
الكتب المصنفة واما امتناع تحصيله بها كما يفهم من ظاهر كلام الشارح فغير
ظاهر ولهذا لم يذكر هذا الوجه في شرح المقاصد قوله ولانه لابتنائه على الادلة
اليقينية يريد ان المعتبر في مسائله هو اليقين ولا بد من اقامة البراهين
عليها بخلاف العلوم العملية فان الظن كان فيها فيكتفى فيها بالامارات
قوله هذا هو كلام القدما اي الملكة التي لها اختصاص بافادة العقائد
الدينية عن ادلتها اليقينية هو العلم الموسوم بالكلام عند القدما فيكون
المذكور في كتبهم هو العقائد الدينية وما يتوقف بيانها عليه من غير تعرض
لا زيد من ذلك قوله ومعظم خلافياته اي مسائله الخلافية قوله وبقي
الصفات القديمة اي الموجودة القائمة بذاته تعالى وقد وافقوا فيه
الفلاسفة قوله الاول يثاب بالجنة لان الثواب حق مستحق يجب على
الله تعالى يستحقه المطيع بطاعته قوله والثاني يعاقب بالنار لان العقاب
جزاء المعصية يجب على الله تعالى اقامته قوله والثالث لا يثاب ولا يعاقب
اذ لا حق له ولا عليه قيل اما ان يدخل الجنة فيثاب او النار فيعاقب
اذ ليس في الاخرة الا فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير واجيب
بانه لو سلم صدق المنفصلة فلا يستلزم دخول الجنة الثواب ولا دخول
النار العقاب ومعنى كونهما دارى ثواب وعقاب ان الثواب والعقاب
لا يكونان الا فيهما ولا يخفى عليك ان الظواهر من الكتاب والسنة قد تظاهرت
على ان دخول النار جزاء الكفر والعصيان والامة قد اجتمعت عليه فالصواب
الاقتصار على ان دخول الجنة لا يستلزم الثواب قوله فسموا اهل السنة

قوله لابتنائه على الادلة القطعية يعني من تعبيره بالادلة القطعية انه لا بد ان يكون ادلة هذا الفن قطعية وهو كذلك دون غيره من بقية العلوم فيكتفى في ادلتها بالظن لو

الظن

لهو ت

والجماعة

والجماعة قال رحمه الله المشهور من اهل السنة في ديار خراسان والعراق
والشام واكثر الاقطار هم الاشاعرة اصحاب ابي الحسن علي بن اسماعيل
ابن اسحق بن ابي سالم بن اسماعيل بن عبد الله بن بلال بن ابي بردة بن ابي
موسى الاشعري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم اول من خالف
ابا علي الجبائي ورجع عن مذهبه الى السنة اي الطريقة النبي صلى الله عليه وسلم
والجماعة اي طريق الصحابة وفي ديار ما وراء النهر الماتريدية اصحاب ابي منصور
الماتريدي تلميذ ابي نصر العياضي تلميذ ابي بكر الجرجاني صاحب ابي سليمان
الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني من اصحاب الامام ابي حنيفة وماتريد
قرية من قرى سمرقند قال وبين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول
كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير
ذلك والمحققون من الفريقين لا ينسب احدهما الاخر الى البدعة والضلالة

علیه السلام

ر

تريد

له

قوله ثم لما نقلت الفلسفة يعني الحكمة وعرفوها بانه علم يبحث فيه عن احوال
اعيان الموجودات على ما هي في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية وله
اقسام ثلاثة لان الموجود ان كان مستغنيا عن المادة في الوجود الخارجي
والذهني فالعلم الباحث عن احواله يسمى الالهي وهو الفلسفة الاولى
والا فان احتاج اليها في الوجودين فعلمه يسمى الطبيعي وان احتاج اليها
في الوجود الخارجي دون الذهني فهو العلم المسمى بالرياضي ولما كان مبنى علم
الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات واحوالها على وجود المحدث واحواله
لا جرم يشارك العلم الالهي والطبيعي في كثير من المباحث لكن لما كان نظر
العقد في الكلام مقتفيا اثر هذا وفي الفلسفة مكتفيا بما يهواه وقع الخلاف
بين الحكمين فيما ضلت في بواديه اوهامه وزلت في مباديه اقدامه وصارت
تلك الاوهام شبها على قواعد الكلام فاوردها المتكلمون ليبينوا اساسها
من الخلل ويثبتوا العقول القاصرة عن الزلل ولما كان لها ارتباط ببعض

جرد ذلك الى ادراجه ولعل جراحتي خاضوا في الرياضيات ولهذا العلم الذي
ادرج فيه معظم الطبيعيات والرياضيات هو الفن الموسوم بالكلام فيما
بين المتاخرين يحول اليه كلام القدماء شيئا فشيئا فلما اتفق الاختلاف
في تدوين مسائله وقع في تعيين موضوعه فقال بعضهم هو ذات الله من
حيث صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا والاخرة وقال
بعضهم هو ذات الله من حيث هي وذات الممكنات من حيث استنادها اليه
تعالى وقال بعضهم هو الوجود لما هو موجود ويمتاز عن الالهي بكون البحث
فيه على قانون الاسلام وجعله (اي الموضوع) صاحب المواقف هو المعلوم من حيث يتعلق
به اثبات العقائد الدينية وههنا نكتة اخرى لا بد من التنبيه عليها وهو انه
قد انفتح لك مما سلف ان المقصود من تدوين علم الكلام هو ضبط العقائد
الدينية ومن تدوين علم الفقه هو التهيؤ لمعرفة الاحكام العملية فقد لا يكون المحمولات
في مسائلهما اعراضا ذاتية لشيء واحد او اشياء متناسبة مطلقا او من جهة
واحدة فلا باس ان لا يكون لاحدهما موضوع معين يبحث عن اعراضه الذاتية
على الوجه المعروف وانما يلزم ذلك في العلوم الحكمية حيث ارادوا علما وها
ضبط احوال الموجودات بقدر الطاقة البشرية فجعلوا كل طائفة من تلك
الاحوال متعلقة بشيء واحد او اشياء متناسبة تناسبا يعتد به مطلقا
او من جهة واحدة علما على حدة مفردا بالتدوين والتعليم فجاءت علومهم متمايزة
بموضوعاتها وكذا الحال في العلوم الادبية فاذا امعنت النظر في الاقوال
الموردة لتعيين موضوع الفن فما وجدت فيها قولا شافيا ومنهلا عن شوائب
الكدر صافيا فليس فيه كثير بأس . فتدبر لا اصابك من بؤس قوله ورئيس
العلوم الدينية لنفاد حكمه فيها قوله وغايته الفوز فان الاعتقادات
الحقة مثمرة للسعادة بالذات ولما تعقبه من عمل الصالحات وبراهينه
الحجج القطعية لما عرفت من ان الواجب في مسائله هو اليقين وانه لا يكتفى فيها

بالنقل

بالظن والتخمين **قوله** فان ما هو للمتعصب في الدين جعل المنع عن الاشتغال
بعلم الكلام مقصورا على اربع طوايف الاولى من هو متعصب يقصد به ترويج
مذاهبه فيحرم لذلك تحقيق الحق في مطلبه والثانية من لم يرزق فطنة في تحصيل
اليقين فينظر في مباديه ليفضي الى التشكيك في قواعد الدين فعليه
ان يقتصر بسمة العاجز ويتدين بدين العجائز والثالثة من هو معوج الدين
مخطي طريق اليقين فغرضه من الاشتغال بمغالطة التمكن من ابطاله
ورده والرابعة من يتوغل في الخوض في الحكمة فيقع في ظلمات الفلسفة
فربما تحجب الفكر وراءه والحق من وراءه **قوله** قال اهل الحق قيل
اراد به اهل السنة والجماعة وعبر به عنهم ترغيبا في سلوك سننهم
والاقتداء بسننهم لكن رحمه الله اشار بالاقتصار على تفسير معنى الحق
الى انه ليس المراد به طايفة مخصوصة بل المراد هو التعريض على تفسير معنى الحق
بان المخالف في هذه المسئلة مبطل لا يعبأ به اصلا وبه يظهر ضعف ما توهم
من ان مقول القول جميع ما ذكر في الكتاب على انه مع بعده في نفسه ما يأباه
قول المص فيما بعد والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشي عند اهل
الحق **قوله** واما الصدق لما بين معنى الحق وموارد استعماله ومقابله وكان الصدق
قرينا له في اغلب استعمالاته ومفسرا بما فسر به الحق ومستعملا في الموارد
المذكورة كان مظنة ان يتردد السامع لعلهما مترادفان ولعل بينهما تفاوت ما
في الاستعمال وان مقابله ماذا اما ورد كلمة اما ازالة لتردده وتفصيلا للمجمل
الواقع في ذهنه فذكر ان بينهما تفاوتا ما في الاستعمال فان استعمال
الصدق في الاقوال اكثر من استعماله في الموارد الاخر واستعمال الحق في
الكل على السواء وان مقابله هو الكذب عرفا وبه ظهر انهما مترادفان ولا تفاوت
فيما بينهما غير ما ذكر ولهذا قال وقد يفرق بينهما **قوله** ومعنى حقيته مطابقته
الواقع اياه اي كونه بحيث يطابقه الواقع وحاصل ما ذكره من الفرق ان

هو الباطل

الحكم المطابق للواقع له صفتان اعتبارتيان يكون كونه مطابقا بكسر الباء فيقال له الصدق لانه الاصل الذي يجب اعتباره ووضع الاسم بازائه فان الاقرب الى الوضع ان يجعل الواقع اصلا ويقاس اليه الحكم الذي يتعرف حاله هو كونه مطابقا للواقع بفتح الباء ويقال له الحق بالمعنى المصدري لانه في الاصل بمعنى التحقيق والحكم لهذا الاعتبار جعل اصلا ثابتا حتى قيس اليه الواقع والصفتان متلازمتان لما علم ان صيغة المفاعلة للمشاركة بين الاثنين قوله حقيقة الشيء وما هيته ما به الشيء هو هو جعل الحقيقة بمعنى الماهية ولم يعتبر في مفهومها معنى التحقق لانه المناسب للسياق وفسرها بما يعم الكلي والجزئي وتقديم الظرف للتخصيص اي به وحده لا مع غيره فخرج بذلك جزء الماهية وخرج بقوله هو هو الفاعل فان الشيء يكون به موجودا لا هو هو وخرج بتكرر الضمير الناطق بالقياس الى الحيوان فانه بالناطق وحده يصير انسانا لكن المراد ما به وحده يصير الانسان انسانا لا بغيره الساظ فظهر بما ذكرنا انه لا حاجة الى ان يقال جميع ما به الشيء هو هو لاخراج الجزء الاخير وانه تكرير الضمير ما لابد منه قوله بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض فان كل عارض سواء كان غير لازم او لازما بينا او غيره فقد يمكن ان يتصور تقرر الوجود لمعروضه خارجا وذهنا من غير ان يتقرر له الوجود وان كان هذا المتصور محالا في نفسه بخلاف الماهية والذاتيات فانه لا يمكن ان يتصور تقرر الوجود لشيء خارجا او ذهنا من غير ان يتقرر وجود ماهيته او ذاتياته هناك فان التصور والمتصور محالا كان يظهر ذلك بالتامل الصادق وتوهم بعضهم ان معنى كلامه انه يمكن تصور الانسان بدون تصور عوارضه فقيد التصور بالكنه اذ التصور بالوجه يمكن بدون تصور الذاتيات ايضا فورد عليه ان بعض العوارض اعني اللوازم البينة لا يمكن تصور معروضه بدون تصوره فاجاب اولا بما ذكره بعضهم فيمكن تصوره بدونه

ولفظ الحقيقة
ولفظ الماهية
مترادفان
ثم
ثانيا

حسن
السيد في حواشي
شرح المطالع

من جواز كون المستلزم لتصور اللازم تصور الملزوم على وجه الانحصار فيمكن
تصوره بدونه في الجملة وثانيا بان زمان تصور الملزوم غير زمان تصور
اللازم فانفك في ذلك الزمان وبين ذلك بان التصور الملزوم مغير
لتصور اللازم لا سبب موجب له والا لما جاز تقارن مع زواله وانت مع استغنائك
عن هذه التكلفات بما قدم لك من الوجه الصحيح يجب ان تعلم ان انفكاك
تصور اللازم عن تصور الملزوم يهدم قاعدة اللزوم البين وعدم كونه سببا
موجبا لا يقتضي كونه متعددا ولا وجوب تقدمه بالزمان ولو كان معدا لما
جاز تجامعه على ان من اللوازم ما لا يتم تصور الامر تصوره كاحد المتضايفين
بالنسبة الى الاخر ومنها ما لا يتصور ملزومه الا بتقدم تصوره كالملكات بالنسبة
الى اعدامها قوله وقد يقال ان ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه اي في
ضمن افراده حقيقة تنقل بهذا الاصطلاح لا يقال حقيقة العنقاء بل ماهيته
بخلاف الاصطلاح السابق قوله وباعتبار تشخصه هويته فتكون الهوية بمعنى
التشخص وهذا هو الاكثر وقد يستعمل بمعنى التشخص وبمعنى الوجود الخارجي ايضا قوله
والشيء عندنا الموجود اي هما متساويان صدقا واما انه هل هما مترادفان
فذكر الشارح ان كلامهم متردد في ذلك والمحققون على انه لا ترادف بينهما
الا ترى ان الممكنات محتاجة في وجوداتها الى غيرها وغير محتاجة في شيئيتها
اليه فان كل شيء في حد ذاته وان لم يتصور غيره اصلا ولهذا توصف الماهيات
بالوجوب والامكان نظرا الى وجوداتها ولا توصف بهما بالنظر الى شيئيتها
ويفيد حمل الوجود دون الشيئية فالامر الخارجي باعتبار تقرره في الخارج يقال
له موجود وباعتبار امتيازه متميز عما عداه وصحة انفراده بالاحكام يقال
انه شيء والمعتزلة لما اعتقدوا تقرر الاشياء في الخارج منفكة عن الوجود صح عندهم
امتياز المعدومات وانفرادها بالاحكام في الخارج فاعترفوا بشيئيتها
قوله معناها بديهي التصور هذا هو المشهور فان الجمهور من الحكماء والمتكلمين

موله فيكون فيه نظر اذ المناسب للتفريع ان يقول فيكون الماهية باعتبار التشخص هوية

لك ان تقول ان القائل بالترادف لا يسلم ذلك او المراد الاحتياج والاستغناء بحسب الوجود وكذا لا يسلم صحة الترادف اخرى وقوله وكذا لا يسلم قوله ولهذا الى اخره وقوله ويفيد الخ وكذا قوله فالامر الخ

قالوا ولهذا الحكم بديهي ايضا خلافا للامام فانه تصدى الى اثباته بالبرهان
ومنهم من تصدى لتعريف مفهوم الوجود زعما منه كسبي ومنهم من قال
بامتناع تصوره قوله فان قيل حاصله ان الوجود اما مرادف
للشيئية او لازم مبين بها فالحكم بالوجود على ما علم اتصافه
بالشيئية لغو وملخص الجواب ان اتصاف ذات الموضوع بالعنوان ان
وان كان الاصح انه يجب ان يكون بالفعل لكن لا يجب ان يكون
ذلك بحسب الامر نفسه بل يكفي في ذلك فرض العقل لذلك
وهذا شان ما نحن بصدده فانا لما نظرنا الى العالم شاهدنا
امورا متغيرة بحسب الظاهر متباينة بالاسما والاحكام فاعتقدنا
انها اشيا فنحن نتوجه الى تلك الامور ونستحضرها بلفظ الاشيا
بنا على ذلك الاعتقاد الذي هو في الحقيقة عبارة عن فرض العقل
ونحكم عليها بالوجود في نفس الامر وظاهر ان ذلك حكم مفيد
بل ربما لا يكون بديهيا فيحتاج الى بيان واثبات بالبرهان كما
سيصرح بذلك قوله بجزم العقل بثبوت بعض الاشيا بالعيان
وبعضها بالبيان ومثله قولنا واجب الوجود موجود فانا لما قسمنا
المفهوم بحسب القسمة العقلية الى ما يقتضي ذاته وجوده او
عدمه او لا يقتضي شيئا منهما حصل عندنا وجوده او عدمه او لا يقتضي
شيئا منهما حصل عندنا مفهوم تقتضي ذاته وجوده فرضا فنعبر
عنه بلفظ واجب الوجود ونحكم عليه بالوجود الخارجي ويحتاج في
اثباته الى البيان وليس مثل ذلك الثابت ثابت اذ لم يعهد لنا
شي مفروض الاتصاف بالثبوت حتى يعبر عنه بلفظ الثابت
فنحكم عليه بالثبوت في نفس الامر فالمفهوم عن لفظ الثابت
ما اتصف بالفعل بالثبوت في نفس الامر فيكون الحكم لغوا وليس

مثله

مثله ايضًا قوله انا ابو النجم بالنسبة الي من يعرف انه مسمّي
بذلك الاسم ولا قوله وشعري شعري فان اتصاف ذات
الموضوع فيها بوصفه بالفعل بحسب نفس الامر لكن ليس المراد
من محمولها منهومه الظاهر بل ما يدلّ عليه بحسب الشهرة من
كمال الفضل ونهاية البلاغة ولبعضهم لله دري ما اجنّ
صدري • تنام عيناي وفؤادي يسري • مع العفاريت بارض
قفر • ولقد كشفنا بتوفيق الله عن حقيقة الحال وجلية المقال
من غير جلجلة ولا مجمجة فدع عنك ما قيل او يقال • فماذا
بعد الحق الا الضلال • قوله وتحقيق ذلك يريد ان الحكم
يختلف باختلاف العنوان وباتصاف احد اتصاف الموضوع
به بحسب نفس الامر او بفرض العقل والسرّ في ذلك ان كلّ
قضية تشتمل لا محالة علي عقدين عقد الموضوع وهو اتصاف
ذات الموضوع بوصف العنوان وعقد المحمول وهو اتصافه
بوصف المحمول والاول يجب ان يكون معلوما مسلما والثاني
مجهولا مطلوبا ثم ان عقد الموضوع قد يكون مستلزمًا
بعقد المحمول استلزاما جليا فيكون الحكم لغوا وقد لا يكون
كذلك بل اما ان لا يكون مستلزما او يكون مستلزمًا استلزامًا
غير جلي فيكون الحكم ان ذلك مفيدا بديهيًا غير محتاج الي الامعان
في تصور الطرفين فقط او مع انضمام احساس او تجربة او حدس
الي غير ذلك او نظريا محتاجًا الي البيان قوله من تصوراتها
والتصديق بها اي بوجودها واحوالها اي ثبوتها لها يريد ان
المراد مطلق العلم بالشي الذي هو اعم من هذه الثلاثة اذ لا
دليل علي تخصيصه بواحد منها كما لا حاجة اليه ومن بديع القول

ما قيل ان اللام ههنا لاستغراق الانواع بمعونة المقام وستقف علي ما دعاه الي ذلك قوله للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق يعني ان ضميرها يعود الي حقايق الاشيا وهو عام مستغرق فيكون معني الكلام العلم بجميع الحقايق تصورا لماهياتها وتصديقا بها وباحوالها حاصل لنا ولا يخفي فساده فيجب ان يحمل علي نوع منه هو التصديق بها بقرينة المقام ولا حاجة في ذلك الي تقدير المضاف حتي يحتاج في تانيث الضمير الي وجه سخيف كما مر توهمه قوله فالجواب ان المراد الجنس يعني ان المدعي ههنا ثبوت جنس الحقايق وتحقق جنس العلم بقرينة السياق علي ان ما ذكره لا يستغني عن الحمل علي الجنس ايضا اذ العلم بثبوت المجموع ايضا غير متحقق ورد هذا الجواب بانه لا غني عن حمل الكلام علي العلم بثبوت الحقايق اذ المقصود هو التنبيه علي وجود الحقايق وتحقق العلم به حتي يستدل به علي وجود الصانع فان الاستدلال لا يكون الا بالمقدمات المعلومة فاجيب بان الكلام علي توجيه الشارح يدل علي تحقق العلم بثبوت الحقايق مع تصوراتها والتصديق باحوالها تنبيها علي ذلك القول البديع والمقصود لا يتم بدون هذا العموم لكن المعترض غفل عن وجوده ووجوبه ايضا ونحن نقول اولا مبني هذا الجواب شي لا مستند له والشارح عنه بري وثانيا القول بان المقصود الاستدلال وهو لا يتم بدون التصديق بها فقط او مع تصوراتها والتصديق باحوالها ايضا علي ما اشتمل عليه كلام المعترض والمجيب فاسد بل الغرض منها مجرد التنبيه علي ان جنس الحقايق موجود في الجملة وان جنس العلم المتعلق بها متحقق ردا لما زعمه السوفسطائية من نفيهما راسا ثم بيان اسباب العلم حتي

بجملا

يحصل عندنا ان كل ما نشهد به تلك الاسباب فهو معلوم لنا ثم
توخذ الامور المعلومة بشهادتها مقدمات يتمسك بها في المطالب
وهذا هو التحقيق الذي عقد عليه الشارح حل كلام المتن فلا تكن
من الخابطين خبط عشو قوله منهم من ينكر حقايق الاشيا ويزعم
ان ليس ههنا ماهيات مختلفة وحقايق متمايزة فضلا عن اتصافها
بالموجود وانتساب بعض الى بعض على وجوه شتى بل كلها خيالات
باطلة واوهام لا اصل لها مثل ما يظهر للنائم والمبرسم والحاصل
انهم كما ينكرون العلوم التصديقية والقضايا المتعلقة بها كذلك
ينكرون العلوم التصورية والماهيات المنكشفة بها قوله
ومنهم من ينكر ثبوتها هم لا ينكرون نفس الحقايق بل ينكرون
تحققها واتصافها بالموجود في نفس الامر ويعترفون بثبوتها بالنسبة
الى المعتقد حتى يقولون ان العسل مر بالنسبة الى الممرور وحلو
بالنسبة الى غيره وليس فيه اجتماع النقيضين اذ ليس للعسل وجود
في نفس الامر فضلا عن تكيفه بالكيفيتين واللاادرية امثل
طريقة منهما حيث توقفوا عند اشتباه الامر لديهم والتباس
الحال عليهم والعنادية اسوء حالا حيث رفضوا الشهادات القوية
والمشاهدات الجلية لشبهة فاسدة ومغلطة كاسدة وما احسن
قول من قال وان لم يصدق في ذلك المقال لا يمكن ان يكون في
العالم قوم عقلا ينتحلون هذا مذهبا ويتشعبون الى الفرق
الثلاث بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه قوله ان لم
يتحقق نفي الاشيا يريد ان لم يكن النفي وضعا مخصوصا ومعنى
معينا عارضا للاشيا ثابتا لها بل كان من قبيل الخيالات
الفاسدة والاوهام الباطلة لم تكن الاشيا منفية اذ المنفي

هو الموصوف بصفة النفي واذ لا نفي لا اتصاف لشي من الاشيا به
فيلزم تحقق الاشيا وان تحقق معنى النفي واتصفت به الاشيا
حتى انتفت فقد تقرر ماهية من الماهيات وتميزت حقيقة من
الحقايق فيلزم بطلان مذهب العنادية لانكارهم الحقايق
لا العندية اذ هم لا ينكرون الحقايق بل يثبتونها ولم يلزم
ذلك مما ذكر ولهذا كان الدليل قياسا برهانيا صالحا لابطال
مذهب الخصم لا لاثبات مذهبنا وهذا معنى كونه الزاميا
لا ما توهموا من انه قياس جدلي مركب من مقدمات مسلمة عند
الخصم وان لم تكن مسلمة عندنا لظهور فساده بل الخصم في هذه
المسئلة لا تمكن مجادلته اصلا بذلك الوجه اذ لا يعترف بمعلوم كما
صرح به الشارح في اخر كلامه والشبهة انما نشات مما قيل في صناعة
الجدل انه يفيد الزام الخصم فظن ان كل ما يفيد الزام الخصم
جدلي مركب مما هو عندهم مسلم فتنبهوا لا تمام هذا الالزام على
العنادية وفي عدم تمامه على العندية ظنا منهم انه اشارة الى ما ذكر
في شرح المقاصد من ان كلام العندية والعنادية مشتمل على تناقض
ظاهر حيث جزموا بصدق المقدمات التي تمسكوا بها وباستلزامها
لمطلوبهم ولحقيقته في نفس الامر وليس الامر على ما زعموا بل ذلك
الزام على الطائفتين في انكار تحقق العلم بحقايق الاشيا في الجملة
وهذا الزام على العنادية في انكار نفس الحقايق على الوجه المحرر
في صدر المبحث **قوله** والحس قد يغلط كثيرا نسبة الغلط الى
الحس تجوز باعتبار انه اي الحس سببه لنسبة الحكم اليه وتخصيص
غلطه ببعض المواضع باعتبار انه معلوم متفق عليه لو جعل مقدمة
ليستدل بها على غلطه وعدم الاعتداد به ذاتية فيما لم يظهر فيه

غلطه

غلطة اذ لا نهاية لمتهم قوله لا ثبا في الجزم بالبعض بانتفا اسباب الغلط فان قلت انى لنا الاحاطة باسباب الغلط برمتها حتى نعرف انتفا جميعها قلت لا حاجة لنا الى معرفة ذلك بل الواجب انتفاؤها في نفس الامر ومصداقه حصول الجزم بالمحسوس من بديهة العقل وما ظن من ان العقل ببديهته جازم بذلك فهو ممنوع باطل قوله والاختلاف في البديهي جواب عن شبهة القدح في النظريات واما قوله ولعرض شبه يفتقر في حلها الى انظار دقيقة فجوابه ان ذلك غير قادح لا في الجزم بها ولا في بداهتها فان العقل انما يجزم بها ببديهته لا بنظر حتى يحتاج في ذلك الى دفع الشبهات ورفع الاحتمالات حتى لو عن له شي منها لا يلتفت اليه ويعلم بطلانه اجمالا لكونه مصادما للضرورة ولو تصدى للحل فربما احتاج الى النظر والتامل لكن لا لتحصيل الجزم بل دفعا لدغدغة المتعلم وجزما بصنع الاوهام القاصرة في مظان الزلل والله سبحانه الموفق

قوله وهو صفة يتجلى بها المذكور عرفه بنا على انه كسبي يمكن تعريفه لا كما قال الامام من انه بديهي ولا كما قال بعضهم من انه يعسر علينا تخليص العبارة الكاشفة عن ماهيته واختيار هذين التعريفين هنا لكونهما احسن ما قيل في تعريفه واكشفه عن حقيقته والاول منهما احسن من الثاني لان مفهومه في نفسه امر واضح وشي جلي لا يحتاج في فهمه الى اضمار وتقدير ولا الى انظار دقيقة وابحاث عميقة ويمكن تطبيقه على المذهبين المشهورين بين المتكلمين في ماهية العلم والثاني لا يوافقه في شي من ذلك كما نطلعك عليه في موضعه

قوله ويمكن ان يعبر عنه اشار به الى ان المراد بالمذكور ما يمكن ان يستحضر بعبارة دالة وان المراد بالذكر ما هو باللسان كما هو

في البديهيات كان ما قبله جواب عن شبهة القدح في الحسيات وما بعده جواب عن شبهة القدح في

المتبادر لا ما هو بالقلب او ما هو خلاف النسيان **قوله** فيشمل
ادراك الحواس وهو الموافق لما ذهب اليه الشيخ الاشعري من ان
ادراكها من قبيل العلم وهو المختار عند المتاخرين والجمهور على
انه نوع من الادراك ممتاز عن العلم بالماهية وهو المناسب
للعرف واللغة **قوله** صفة توجب تمييزا لا خفا معه ولا خلاف
ان بين العالم والمعلوم نسبة خاصة بها صار الاول عالما والثاني
معلوما للاول ويسمى التعلق والتمييز وذهب جمهور المتكلمين
الى ان ذلك هو العلم اذ لا دليل على ثبوت الامر الزايد فجعلوه
من مقولة الاضافة وفسروه بانه تمييز لا يحتمل النقيض واثبت بعضهم
وراء ذلك صفة حقيقية هي مبدؤه وجعل العلم عبارة عنها فصار من
مقولة الكيفيات النفسانية وصار تفسيره ما ذكره انه صفة توجب
تمييزا اي كشفا التي خرج به ما عدى الادراكات **قوله** لا يحتمل
النقيض اي لا يحتمله ولا يجامعه بل ينافيه ويدفعه وحاصله ان لا
يكون معه عند المميز احتمال نقيض المميز وتجويز وقوع الطرف
المخالف له لا حالا ولا مآلا لا يخرج الوهم والشك والظن لان شيا منها
لا يدفع النقيض بل يجامع كل واحد منها احتمال وقوعه راجحا او مساويا
او مرجوحا وخرج ايضا اعتقاد المخطي والمصيب اذ يجامعه تجويز
وقوع النقيض مآلا لانه لما لم يكن ثابتا مستندا الى موجب جاز ان
يزول بل ويحصل بدله اعتقاد النقيض بخلاف العلم فانه لا يبقى معه
تجويز النقيض لا في الحال لكونه جازما ولا في المآل لكونه ثابتا
فيكون العلم عبارة عن صفة ذات تعلق فان تعلقت بما عدا النسبة
التامة سميت تصورا وان تعلقت بها سميت تصديقا ايجابيا ان
تعلقت بوقوعها وسلبيا ان تعلقت بارتفاعها وعلى التعريف الاول

يكون

يكون عبارة عن نفس التعلق وينقسم الى التصور والتصديق باعتبار
متعلقه على ما عرفت وهذا توجيه لهذا التعريف وجيه وتفسير للقيود
بالقبول جدير ليس فيه ارتكاب متكلف مستبدع ولا التزام
تعسف مستبشع وتفصيل جملة ما قيل فيه وتمييز غثه من
سمينه وبيان بعيد يستدعي مزيد بسط للكلام يضيق عن احاطته
نطاق هذا المقام **قوله** بناء على عدم التقييد بالمعاني المراد
من المعاني ما ليس من الاعيان الخارجية كليا كان او جزئيا وقد
مر الخلاف في جعل الادراكات المتعلقة بالاعيان من قبيل العلم
فمن انكره فقال يوجب تمييزا للمعاني او بين المعاني قيد التمييز
بما بين المعاني لاخراجه ومن قال به اطلقه لادراجه فان
قلت كيف يستقيم هذا التقييد وقد يتعلق العلم بالاعيان
الخارجية كما اذا علمنا بياضا مخصوصا في محل مخصوص قبل المشاهدة
وكما اذا تخيلناه بعد غيبة المادة قلت هذه مغلطة نشأت
من اخذ ما بالذات مكان ما بالعرض فان المدرك اولا وبالذات في
الصورة الاولى مفهوم كلي وفي الصورة الثانية امر خيالي وان
كان لا شيء محضا عندنا لكن يصح تعلق العلم به لا تعلق القيام به بل تعلق
الوقوع عليه وليس واحد منهما من الاعيان بل هما من قبيل المعاني لكن
بمطابقتهما للامر الخارجي وكونهما وسيلة الى معرفته بوجه ما اشتبه الحال
فيهما **قوله** وللتصورات بناء على انها لا نقائض لها اي لمتعلقاتها على
ما صرح به في بعض كتبه ولانه لا تناقض حقيقة بين الادراكات
الا ترى ان الايجاب والسلب يرتفعان عند الجهل والشك والمتناقضات
لا يصح ارتفاعهما كما لا يصح اجتماعهما كوقوع النسبة وارتفاعها وفي قوله
على ما زعموا اشارة الى ضعف فيه اذ عبارة الى المثل السائر زعموا مطية الكذب.

وقد صرح به حيث قال ان ذلك يبطل كثيرا من القواعد المنطقية
ويوجب شمول التعريف للتصورات الغير المطابقة كما اذا تعقلنا
الانسان حيوانا صاهلا ثم قال الا ان يقال انه ليس بتمييز قال
وفي اعتبار النقيض للتصور واخذ التصور العلمي شروطا بالمطابقة
وعدم احتمال النقيض ايضا اشكال ولعله اراد بتلك القواعد
ما يقال من ان نقيض المتساويين متساويان ونقيض المتباينين
متباينان ونقيض الاعم اخص وايضا عكس النقيض عبارة عن
جعل نقيض المحمول موضوعا ونقيض الموضوع محمولا فيلزم على ما
ذكر بطلان الاحكام المتعلقة بعكس النقيض واراد بذلك
الاشكال انه يلزم ان يكون تصور الشئ بوجه ما تصورا علميا
مشروطا بالتصديق بثبوته له تصديقا يقينيا اذ ما لم يحصل هذا
النقيض عندنا لم يحصل عدم احتمال التصور للنقيض لكن التصديق
مسبوق بالتصور فالمال اما الدور او التسلسل على انك قد
عرفت ان اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني لا يلزم ان يكون
بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل وهذا احق لكن الاول في
غاية السقوط اذ المحمولات في القضايا المذكورة ثابتة لما اريد بموضوعاتها
فتكون صادقة قطعا غاية ما في الباب ان عقود موضوعاتها
غير ثابتة حقيقة في نفس الامر ولا يضر ذلك في ثبوت عقود محمولاتها
على انه يمكن ان يتفصى عنه بارتكاب تاويل وهو ظاهر ثم ان
العاقل اذا انصف وتامل حال المعلومات التصورية في نفسها بجودة
عما يقارنها غالبا من وقوع ما نلحظه منها اجمالا وارتفاعها لم يجد بينها
تنافيا وترافعا اصلا بخلاف المعلومات التصديقية فانها على طرفين
وقوع وانتفا اذا لاحظها العقل يجدهما متدافعين وجودا وعدما

اذ كما اذا تصورنا الشئ ببعض خواصه كما اذا تصورنا الضحك الانسان بالضحك او

عليها

البتة

البتة واما قوله يوجب شمول التعريف للتصورات الغير المطابقة
فقد اجيب عنه بان التصور لا يتصف بعدم المطابقة اصلاً وتحقيق
ذلك ان كل علم تصورا كان او تصديقا فله ارتباط عقلي بمتعلقه
لانه ظله وحكاية عنه فهو بذلك الارتباط سبب لانكشافه عند
العالم ولا يمكن ان يكون سببا لانكشاف غيره اصلا ولما كان
المقصود من العلوم التصورية هو مجرد ملاحظة ما هي ظل له
وحكايته عنه ليتمكن من اجراء الاحكام عليه ولا شك ان كل علم
مطابق لما هو ظل له وستعرف معنى هذه المطابقة فيما بعد
كان كل تصور مطابقا لمعلومه البتة بخلاف العلوم التصديقية
فان المقصود منها ليس ملاحظة ما هي ظل لها كائنا ما كان بل الوقو
على وقوع نسبة معينة بين مفهومين معينين في نفس الامر او ارتفا
وهما طرفا نقيض احدهما واقع والاخر مرتفع البتة وكل واحد منهما
يمكن ان يتعلق به تصديق يصير سببا لانكشافه على انه هو الواقع
في نفس الامر فلاجرم كان العلم التصديقي بعرض من المطابقة وعدمها
فما كان سببا لانكشاف ما هو في نفس الامر كان مطابقا وعلما وما
كان سببا لانكشاف غيره يكون غير مطابق وجهلا لان كل واحد منهما
انما يكشف معلومه على انه حال النسبة المعتبرة فاتضح ان كل تصور
مطابق البتة بخلاف التصديقات واما تصور الانسان حيوانا
صهالا فقد انكشف لك بما سبق ان لصورة الحيوان الصهال ارتباطا
عقليا مع الفرس وافراده لا يصير سببا الا لانكشافه ولا خطا فيه
اصلا لكنك اخطات فزعمت ان المعلوم المنكشف هو الانسان
فالخطا انما هو في هذا الحكم الضمني الاجمالي لا في التصور وكشفه ۞
لا يقال قد يحصل مفهوم الحيوان الصهال في الذهن فيجعل آلة لتصور

ع
عها

مَا يطابقه من افراد الفرس وَلا كلام فيه وقد يحصل فيه ويجعل
الة لملاحظة افراد الانسان فيقال مثلا كل حيوان صهال
ضاحك فالمحكوم عليه ههنا هو زيد وعمرو وبكر فيكون الحكم
صادقا قطعًا مع ان تصور الموضوع غير مُطابق اذ لا يمكن ان
يقال المتصور افراد الفرس وَالحكم عليه لانا نقول مفهوم الحيوان
الصهال ليس سببا الا لانكشاف ما يطابقه فان حكمت على ما هو
سبب لانكشافه وَالة لملاحظته فحكمك انما هو على افراد الفرس
وان حكمت على افراد الانسان وجعلت هذا المفهوم وسيلة الى
مُلاحظتها بنا على اعتقاد انه يطابقها فاما ان الحاصل في ذهنك
ليس مفهوم الحيوان الصهال بل مفهوم اخر مطابق لتلك الافراد
وَاما انك كنت قد تصورت افراد الانسان بوجه مُطابق
حتى اعتقدت وجود مفهوم الحيوان الصهال لها فههنا تنتقل
من هذا المفهوم اليها انتقالك من اللفظ الى مُسمّاه فذلك الوجه
المطابق هُوَ السبب لملاحظتها في الحقيقة لا هذا المفهوم وَهذا
هُوَ السر في عدم اشتراط اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني
بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل فتدبر وَلقد كشفنا بهذا
الاطناب عن حقايق هي لب الالباب وَدقايق تميز القشر عن
اللباب **قوله** وينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام بل
يجب ذلك لانه هُوَ المتبادر من لفظ التجلي لغة وذهابا الى المبالغة
المستفادة من صيغة التفعل بالطريق الذي سمعت ليشهد بذلك موارد
استعماله **قوله** فانه لذاته لا لسبب من الاسباب اي ان
ذاته تعالى كاف في حصول صفة قديمة قايمة به تعالى توجب
انكشاف المعلومات له تعالى لا انه كاف في نفس الانكشاف على

مايراه

ما يراه المعتزلة والفلاسفة فلهذا اردت قوله لذاته بقوله
لا لسبب من الاسباب قوله والا فالعقل لما كان ملاك الامر
في الادراك الانساني حسيا كان او غيره هو العقل لما سيجي من
انه قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات اشتهر فيما
بين الجمهور جعل العقل هو المدرك كما يقال القدرة صفة مؤثرة
بخلاف الحواس وان صح اطلاق المدرك عليها باعتبار انها سبب
للادراك في الجملة قوله كالنار للاحراق هذا مبني على ما عليه
اهل اللغة من ان الادراك فعل من الافعال والمدرك
الفاعل والا فالعقل مبدا القبول والاستعداد والنار مبدا
التاثير والايجاد على ان نسبة النفس الى ادراكاتها نسبة الفعل
والتاثير عند المعتزلة اللهم الا ما كان ضروريا غير مقبول واما
عند الاشاعرة فكما ان نسبة النفس الى ادراكاتها وساير افعالها
نسبة القبول والمحلية كذلك نسبة النار الى الاحراق قوله
والحواس والاخبار آلات وطرق انما جعل الاخبار طرقا باعتبار انها
بمنزلة الطريق في وصول العلم الينا وانما جعل الحواس آلات فاما
ان يكون ذلك ايضا بناء على التشبيه والمجاز او على جعل الادراكات
من افعالها ظاهرا على ما عرفت وذلك لان الالة هي الواسطة
من الفاعل ومنفعله القريب في وصول اثره اليه فالالة ما هي
واسطة في صدور الفعل من الفاعل لا في قبول المنفعل ولذلك
تراهم لا يفردون لها ذكرا بل يجعلونها من تتمة الفاعل ولا يبعد كل
البعد ان تفسر الالة بالقياس الى المنفعل ايضا كما هو راي من
يجعل جملة الشرايط من تتمة العلة المؤدية قوله هذا على عادة
المشايخ في الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلا سفة

منهاج

يريدون ان المراد بالسبب هو المفضي في الجملة وهو غير منحصر في الثلاثة لكن الغرض الكلامي غير متعلق بتعديد جميع الانواع وتفصيل احكامها لان غرضه الاصلي هو ضبط العقايد الدينية وانما يبحث عن احوال الموجودات حسبما يحتاج اليه في ذلك بخلاف الفلسفي فان مقصوده ليس الا معرفة احوال الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر فلا يرخص له في ترك النظر في شي هو من جملتها فظهر انه ليس على المتكلم في الاعراض عن تلك التدقيقات عار وشنار ولا للفيلسوفي في الاعراض لها بد وخيار وانما جعل ذلك الاقتصار من داب المشايخ لما عرفت من ان المتاخرين خلطوا بكلامهم الفلسفيات بل ادرجوا فيه معظم الطبيعيات قوله عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك فيها يريد تفصيل الباعث على التعرض لبعض الاسباب المفضية واهمال بعضها فذكر اولا ان الحواس الظاهرة لا خفا في ثبوتها ولا في سببيتها لبعض الادراكات ولا مجال لجعل السبب في تلك الادراكات هو العقل لثبوتها في البهايم دونه فلاجرم جعلوها من الاسباب قوله وكان مرجع الكل اي في الاقسام الاربعة الى العقل اما رجوع البديهيات والنظريات اليه فظاهر واما رجوع المجربات والحدسيات فلاحتياج كل منهما الى قياس خفي عقلي ينضم الى التجربة في الكل والحدس على انك قد سمعت ان ملاك الامر هو العقل قوله بان لنا جوعا وعطشا هذا من الامور المدركة بالوهم وتسمى وجدانيات وقضايا اعتبارية ولما لم يثبت الوهم عندهم نسبوها الى العقل واما ما تدركه البهايم باوهامها كادراك الشاة في الذيب معنى موجبا للنفرة وفي السخلة معنى يوجب العطف عليها فلو سلم ادراكها غير ما ينا له الحس الظاهر

مطلب خلط المتاخرين بكلامهم الفلسفيات

مطلب بحث ادراك البهايم

فلا

فلا يلزم ان يكون ذلك بالعقل بل يجوز ان يكون بمجرد خلق الله تعالى
من غير الة او يكون لها الة اخرى قوله وان كان في البعض باستعانة
من الحس كالتجربيات فان العقل لا يستغني في الحكم عن تكرر المشاهدة
وكالحدسيات فان مباديها من المشاهدات قوله بمعنى ان العقل
حاكم بالضرورة بوجودها فان كل احد يجد من نفسه تلك
الادراكات وتعلقاتها بالالة المذكورة قوله فلا تتم دلايلها
على الاصول الاسلامية فان مبناها على تجرد النفس وكون العلم
حصول الصورة وانه لا يجوز ارتسام صورة المادي في المجرد
وانه لا يكون الواحد مبدا الاكثر من واحد وشي منها غير مسلم عند
المتكلمين قوله بطريق وصول الهوا المتكيف بكيفية الصوت
الى الصماخ هذا كلام مشهور فيما بينهم لكن الامر لو كان كذلك لما ادرك
جهة الصوت وقرب مبديه او بعده كما في الملموس ولهذا قالوا وصول
الهوا الى قرب الصماخ كاف في ذلك ويمكن الجمع بينهما بان يقال
وصول الهوا الى الصماخ او قرعه الجلدة المفروشة في مقعرها شرط
في ادراك الصوت القايم بالهوا الحاصل في داخل الصماخ وخارجه
بان يدرك اولا ما في الداخل ثم يتبع ما في الخارج فيدرك جهته
وقربه او بعده قوله بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك في النفس
عند ذلك بطريق جري العادة من غير تاثير الحاسة كما يزعمه الفلاسفة
قوله تتلاقيان ثم تفترقان اما بان ينعطف النابت يمينا
فينفذ الى الحدقة اليمنى وينعطف النابت يسارا وينفذ الى
الحدقة اليسرى على ما اختاره جالينوس واما بان يتقاطعا تقاطعا
صليبيا على ما ذكره غيره فهذه العبارة تنتظم على كلا المذهبين
قوله وغير ذلك مما يخلق الله تعالى مثل الظرف والجم والبعد

والتفرق والاتصال والعدد والحركة والسكون والملاسة والخشونة
والتشفيف والكثافة والظلمة والتشابه والاختلاف وكالتركيب
والنقش والاستقامة والانحنا والتحدب والتقعر والعلو والكثرة والقلة
والضحك والبكا والبشر والطلاقة والعبوسة والتقطيب
وكالرطوبة واليبوسة وكالقرب والبعد قالوا هذه الاشيا مع
ماذكره الشارح هي الامور المنكشفة بواسطة حس البصر ولا يضر
كون بعضها راجعا الى البعض ولا كون بعضها عدميا لان الغرض
تعديد مطلق المبصر واما المبصر اولا وبالذات فالمشهور عند
الجمهور ان الضو واللون فقط وما عداهما انما يدرك بواسطتهما
على قياس الغرض لاولى وغير الاولى والمعدود من المبصرات عند
الجمهور اولا وبالذات قوله بطريق وصول الهوا المتكيف
بكيفية ذي الرائحة عند المجاورة لا اشكال فيه على قاعدة الاسلام
واما على اصول الفلسفة فلعل ذلك الهوا عن امتزاج من العناصر
وتفاعل فيما بينها يفعل به مزاجا يستعد بذلك لقبول تلك الكيفية
بل ولا يخلو في الاكثر عن مداخلة اجزاكثيرة متحللة من ذي
الرائحة حتى ظن ان الكيفية المشمومة هي كيفية تلك الاجزا البتة
لكن الحق ان الشم يحصل بالطريق الاولى ايضا قوله بمخالطته
الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم فاما ان تتكيف تلك
الرطوبة بكيفية المطعوم وتصل الى الذائقة فيكون المدرك كيفيتها
لا كيفية المطعوم واما ان تصل اجزا من المطعوم فتدرجه
الرطوبة اللعابية الى الذائقة فتدرك كيفية تلك الاجزا لنفسها
على قياس ما قيل في الشم قوله وهي قوة منبثة في جميع البدن
اراد به جميع ظاهره اي جلده كما صرح به بعضهم واما باطنه

فقيه

ففيه اشيا غير حاسة كالكبد والرية والطحال والكليتين كما
صرح به في الكتب الطبيعية قوله من غير تاثير للحواس لا على
وجه الايجاد كما هو راى المعتزلة ولا بطريق الاعداد على ما هو
قانون الفلسفة فظهر ان المذهب عند الطايفتين منع الجواز
قوله فان الخبر كلام لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه ان
المراد من الكلام ما هو مصطلح الادبا ولا شك ان الكلام الخبري
يدل على نسبة تامة بين شيئين معينين اعني تصديقا متعلقا
بوقوع النسبة المعتبرة بينهما او لا وقوعها والتصديق كما بهت
عليه ظل لمتعلقه وحكاية عنه يشاهد به حاله وبهذا الاعتبار
يدل الكلام على وقوع تلك النسبة او لا وقوعها في نفس الامر
وذلك اعني حال النسبة من الوقوع واللاوقوع في نفس الامر
هو المراد بالخارج والواقع ونحوهما فان اريد بالنسبة في كلامه
ذلك التصديق الذي يدل عليه الكلام اولا وبالذات على
ما هو مختار بعض الافاضل فمعنى مطابقة الكلام وعدم مطابقته
للواقع في غاية الظهور وان اريد بها ما يدل عليه ثانيا
وبالعرض من الوقوع او اللاوقوع على ما صرح به الشارح كثيرا
فالحال في عدم المطابقة ايضا ظاهر لان التصديق اذا لم يكن
مطابقا كان ما يشاهد به ويكون الة لملاحظته من حال النسبة غير
حالها في الواقع وغير مطابق له ايضا واما اذا كان مطابقا فالملاحظة
به حينئذ نفس الواقع والمطابقة لا تتصور الا بين الشيئين وغاية
ما يمكن ان يقال ان تلك الحال من حيث انها مشاهدة بالتصديق
ومدلولة للفظ الخبر غيرها من حيث هي هي واقعة في نفس
الامر فيفرض المطابقة بينهما بهذا الاعتبار فتدبر وتحير قوله

الخبر

بعينه

ا

اي الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع او لا تطابقه اراد بالنسبة التامة الوقوع او اللاوقوع اذ هو المقصود بالاعلام واما التصديق فانه وان كان معنا حقيقة لكن لا يلتفت الى اعلامه ولا يعتد به ولا لفاك ان المخبر اعلمه فظهر من تفسير ان المراد بالشيء هو النسبة وبما هو متلبس به هو الوقوع او اللاوقوع وقد يقال المراد بالشيء المخبر عنه هو المحكوم عليه على ما هو المناسب للعرف واللغة وبما هو به ثبوت المسند له او انتفاؤه عنه **قوله** لانه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي والتواتر لغة التتابع واصله من الوتر يقال واترت الكتب فتواترت اي جاءت بعضها في اثر بعض وترا وترا من غير ان تنقطع ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اي واحدا بعد واحد واصله وترا والله اعلم **قوله** اي لا يجوز العقل توافقهم لا قصدا بطريق المواضعة ولا على سبيل الاتفاق وفيه اشارة الى ان شرط التواتر عدد شانهم هذا لا ان لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد كما ذهب اليه جماعة ولا اختلاف دينهم ونسبهم ووطنهم كما اشترطه طايفة ولا وجود المعصوم فيهم كما اوجبه الشيعة ولا اسلامهم وعدالتهم كما قال به جمع ولا عبرة فيه ايضا لعدد معين مثل خمسة او اثني عشر او عشرين او اربعين او خمسين او ستين او سبعين على ما اعتبر كل واحد منها قوم تمسكا بما لا مساس له بهذا المطلوب وقد فصل تمسكاتهم مع الجواب عنها في المطولات **قوله** ومفيدا قد وقع العلم من غير شبهة يريد انه ليس لبلوغ المخبرين حد الاستحالة تواطؤ على الكذب ضابطة معلومة سوى حصول العلم للسامع من خبرهم

بلا

بلا ارتياب فيه ولا اضطراب فان ذلك اثر له ظاهر بصدقه ومسبب عنه معلوم بحققه **قوله** والاول اقرب اي معنى وان كان البعد اي لفظا اما الثاني فبا ظاهر واما الاول فلان ذكر هذا القيد على ذلك التقدير يكون حشوا بل مفسدا لاشعاره بان العلم بالملوك الماضية في الازمنة الخالية في البلدان الغير المناسبة ليس بالتواتر **قوله** الثاني ان العلم الحاصل بعض ورئيه فان قلت اني يتصور صحة ذلك وهو موقوف على استحضار ان الخبر الدال عليه على السنة جمع لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل خبر شانه ذلك فهو صادق وحكمه للواقع مطابق ولهذا ذهب الكعبي وابو الحسين الى انه نظري اجيب بالمنع بل الخبر اذا بلغ حد التواتر تعلم مضمونه قطعا من غير ملاحظة لصدق الخبر ولا معرفة ببلوغه حد التواتر بالفعل فضلا عن استحضار ذلك العلم منها نعم يحصل عند العالم دليل حصول العلم القطعي كما اشرنا اليه **قوله** فتواتره ممنوع ان قيل ان عدد النصارى المخبرين عن قتل عيسى عليه الصلاة والسلام لم يبلغ حد التواتر في الطبقة الاولى والوسطى على انهم لم يروا قتل رويته صادقة بل بظن والله تعالى لعد مصلوبا فشبه لهم وشرط التواتر الاستناد الى الاحساس التام وبلوغ عدد المخبرين من اليهود عن تابيد دين موسى عليه الصلاة والسلام حد التواتر في كل طبقة ممنوع ولعل ذلك في الاصل من وضع الاحبار صونا لرياستهم كما كانوا يكتمون نعت محمد صلى الله عليه وسلم في التوراة على انه قد قيل ان بخت نصر قد استاصلهم وقطع عرقهم حتى لم يبق منهم الا الاحاد والشواذ وربما يقال ان خبر النصارى واليهود وقع في معارضة القاطع وشرط التواتر ان لا يعارضه قاطع وربما يتمسك في اصل الشبهة بخبر اليهود عن قتل عيسى عليه الصلاة والسلام والجواب بعد ما عرفت ان المخبرين في الطبقة الاولى كانوا التسعة نفر دخلوا على عيسى عليه السلام وفعلوا ان

استحضار

مافعلوا ثم اختلفوا في قتله فقال بعضهم انه اله لا يصح قتله وقال بعضهم انه قد قتل وصلب وقال بعضهم ان كان هذا عيسى فاين صاحبنا وان كان صاحبنا فاين عيسى وقال بعضهم رفع الى السما وقال بعضهم الوجه وجه عيسى والبدن بدن صاحبنا كذا ذكر في الكشاف في تفسير قوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم لعدم تحقق شرط التواتر في خبرهم بين لا يستره شيه قوله كالسمنية هم قوم من عبدة الاوثان يقولون بالتناسخ وينكرون حصول العلم بغير الحواس نسبوا الى سومنات اسم صنم وله قصة معروفة والبراهمة جمع من الهند ينكرون البعثة اصحاب برهام وقد يوجد في بعض الكتب ان السمنية نسبة الى سمن والبراهمة الى برهم وهما اسمان لاكبر اصنامهم قوله والرسول انسان الخ جعل النبي في شرح المقاصد مرادفا للرسول وفسرهما بانه انسان بعثه الله تعالى لتبليغ ما اوحي اليه لكن لما دل ظاهر الكتاب على الفرق بينهما حيث قال عز من قايل وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الآية وشهد به الحديث على ما روى انه سئل عن الانبيا فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا قيل فكم الرسل منهم قال ثلاثمائة وثلاثة عشر جما غفيرا اشار ههنا الى الفرق بينهما بما ذكره القاضي البيضاوي من ان الرسول من بعثه الله تعالى بشريعة مجددة يدعوا الناس اليها والنبي يعم ومن بعثه لتقرير شرع سابق كانبيا بني اسرايل قال ولذلك شبه عليه الصلاة والسلام علما امته بانبيا بني اسرايل لكنه لما كان مخالفا لما ذكره في قوله تعالى في حق اسمعيل وكان رسولا نبيا من انه يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب شريعة لان اولاد ابراهيم عليه الصلاة والسلام كانوا على شريعته اشار الى فرق اخر هو ان الرسول من يأتيه الملك بالوحي والنبي يقال له ولمن يوحي اليه في المنام والى اخر ذكره صاحب الكشاف ان الرسول من الانبيا من

هـ ز

البيضا

مطلب وجه تشبيه نبينا عليه السلام علماء امته بانبياء بني اسرايل

جح الى المعجزة الكتاب المنزل عليه والنبي غير الرسول من لم ينزل عليه
كتاب وانما امر ان يدعو الى شريعة من قبله وقد اشار اليه الشارح ايضا
بقوله وقد يشترط فيه الكتاب مع رمز الى ضعفه لما قال من انه يخالف
ما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب لما روي عن
ابي ذر رضي الله عنه انه سال رسول الله صلى الله عليه وسلم كم انزل الله من
كتاب فقال مائة واربعة كتب منها على ادم عشر صحف وعلى شيث خمسون
صحيفة وعلى اخنوخ وهو ادريس ثلاثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحايف
والتوراة والانجيل والزبور والفرقان قال رحمه الله فقيل الرسول من له
كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة ولا يخلو ايضا عن شوب وقال
وفي كلام بعض المعتزلة ان الرسول صاحب الوحي بواسطة الملك والنبي
هو المخبر عن الله تعالى بكتاب او الهام او تنبيه في منام **قوله** المعجزة
امر بديع الفعل كفلق الجبل وفلق البحر والترك كالامساك عن القوت
المعتاد والقول كالاخبار عن المغيبات **قوله** خارق للعادة بان يظهر
اثر من امر يعتقد ظهور مثله لترتب ضرر بشخص على عقد يعقدها ساحر
خبيث في خيوط وينفث عليها فان هذا الاثر وان تخلف عن هذا العمل
في الاكثر لكن ربما يترتب عليه اذا صدر عن بعض العملة ببعض الامكنة
في بعض الازمنة على شرائط مخصوصة اما بمجرد ارادة الفاعل المختار على
ما هو قاعدة الملة او بتاثير من نفسه الخبيثة مع الشرائط المعينة على ما هو
قانون الفلسفة فقول من قال السحر لترتبه على اسباب كلما باشرها
احد يخلقه الله تعالى عقبها ليس بخارق للعادة وان اطبقوا القوم عليه
فغريبة بلا مرية ولا مستمسك له في جريان التعلم والتلمذ فيه اذ لا يتم به
عمله **قوله** قصد به اي اراد به الفاعل وهو الله تعالى اما لانه فاعل
غيره واما لان المعجزة شرطها ان يكون فعله تعالى او ما يقوم مقامه على

لله

عمله

ان قصد اظهار الصدق ليتنفى سابقية الصدق فخرج بهذا القيد السحر والشعبذة والكرامات والارهاصات وما يجري مجرى ذلك وان كان مثل الارهاصات والكرامات مما يمكن ان يتوصل به الى صدق دعوى النبوة وبهذا الاعتبار ربما يطلق اسم المعجزة عليها لكن لا يصدق على شيء من ذلك انه قصد به اظهار صدق مدعي النبوة فهذا القيد خاصة مطلقة للمعجزة تمتاز بها عما عداها والموجب لمعرفته الى وقوع العلم الضروري بصدق المدعي الشاهد المسترشد ولا دراك ذلك العلم مستفاد من نفس المعجزة والعلم باعجازها مستفاد ممن افاد بها ذلك العلم بداهة على ما مر بتطويل مرتين وعلى ما ذكرنا فتقييد الامر بكونه خارقا للعادة مما لا حاجة اليه ولهذا تركه صاحب المواقف واما اعتبار الرسول في تعريف المعجزة فان صح ثبوت المعجزة لغير الرسول من الانبيا فبناء على ان المقصود تعريف معجزة نبينا عليه الصلاة والسلام ليتمسك باقواله ولهذا قيل خبر الرسول دون خبر النبي والله اعلم قوله هو الذي يمكن التوصل قيد التوصل بالامكان اذ لا يشترط في كون الدليل دليلا التوصل بالفعل بل يكفي فيه كونه بحيث يمكن من حصل عنده التوصل به اي يتمكن منه ويقدر عليه من قولهم فلان لا يمكنه النهوض اي لا يقدر عليه فالامكان ههنا بالمعنى اللغوي وحاصله ان الدليل ما يصلح لان يجعل وسيلة الى العلم بمطلوب خبري بان يكون بينهما مناسبة مخصوصة بسببها يستعقب النظر الصحيح في الدليل علمه بطريق جري العادة او الاعداد او التوليد على اختلاف المذاهب ولهذه الصلاحية لا تفارقه توصل به ناظر او لم يتوصل وقيد النظر بالصحيح وهو المشتمل على شرايط مادة وصورة اذ لا يمكن التوصل بالنظر الفاسد بمعنى انه ليس في نفسه وسيلة الى العلم وان كان ربما يفضي اليه بطريق الاتفاق وخرج بقوله الى العلم الامارة فان النظر الصحيح فيها لا يفيد الا الظن وبقوله

مطلوب.

بمطلوب خبري المعرف ولهذا التعريف لا يفيد الا النظري يشمل المعرف
كالعالم والمركب كقولنا كل مسكر حرام واعترض عليه بان المدلول ربما
يتوصل بالنظر الصحيح فيه الى العلم بمطلوب خبري وجوابه ان قيد
الحيثية مراد في التعريف الا انا اثبات في المدلول بذلك الاعتبار
دليل وان كان مدلولا باعتبار اخر **قوله** قول مؤلف القول يرادف
المؤلف ويطلق على المعقول والملفوظ فقوله مؤلف يتعلق به قوله
من قضايا وخرج به المؤلف من المفردات او المركبات الغير الخبرية
وبقوله يستلزم خرج الاستقراء والتمثيل وغير البرهان من القياسات
فان شيئا من ذلك لا يسمى دليلا عندهم بل امارة ووجه الخروج انه ليس
المراد باستلزام القول المؤلف للاخر عندهم هو استلزامه بحسب ذاته
بمعنى انه اذا صدق صدق على ما اعتبره المنطقيون بل المراد استلزامه
ماخوذا على الوجه المعتبر في كونه قياسا خاصا تحقق قول اخر في الواقع
ثم ان المعتبر في مقدمات البرهان هو العلم والمقدمات المعلومة لوجوب
تحققها في الواقع يستلزم تحقق قول اخر فيه بخلاف مقدمات غيره فان
المعتبر فيها اما الظن او التسليم او التخييل او التشبيه وشيء منها لا يستلزم
تحقق متعلقه اذ لا علاقة عقلية بينه وبين شيء من الاشياء والملزوم
اذا لم يجب تحققه في الواقع فكيف يستلزم تحقق اللازم فيه وحمل هذا
التعريف على اصطلاح المنطق بان يراد من استلزام القول المؤلف
للاخر استلزامه اياه في نفسه صدقا وتحققا لا يناسب المقام ومن زعم
ان الدليل بهذا المعنى لا يتناول الكتاب والسنة والاجماع ومثل وجود
العالم بالنسبة الى وجود الصانع فلا وجه لذكره في هذا المقام فقد اخطأ
اذ شيء مما ذكر لا يفيد العلم الا اذا اخذ منه مقدمات فترتب ترتيبا خاصا
فيحصل حينئذ شيئان نفس الشيء المنظور في احواله والمقدمات المرتبة

وبهذا القدر لا نزاع فيه بين الفريقين انما النزاع في ان لفظ الدليل هل
وضع بازاء ذلك الشيء ام بازاء المقدمات المرتبة **قوله** فعلى الاول الدليل
على وجود الصانع هو العالم اي لا قولنا العالم حادث وكل حادث له
صانع فهذا الحصر غير حقيقي فلا ينافي تقسيم الدليل الى المفرد والمركب
قوله وهذا الثاني اوفق اذ العلم بالمقدمات المرتبة يستلزم العلم
بالنتيجة من غير تكلف بخلاف الدليل بالمعنى الاول فان علمه لا يستلزم علم
المدلول من غير نظر فيحتاج الى تكلف ثم ان هذا التعريف لما كان تعريفا
لفظيا لم يبالغ فيه بايراد القيود المميزة للدليل عن غيره تمييزا تاما فلا وجه
لابطاله ببطلان عكسه او طرده وتحقيقه انه قد تحقق عندنا بالتفتيش عن
حال معلوماتنا ان يقين بعضها مستفاد من يقين بعض اخر منها اما بمجرده
كمعرفة المقدمات المرتبة على هيئة باقي الاشكال او مع النظر فيه او في
احواله كمعرفة المقدمات المرتبة على هيئة باقي الاشكال او مع النظر فيه
او في احواله كمعرفة المقدمات الغير المرتبة ومعرفة العالم لكن لم نعرف
ان الدليل على اي من هذين البعضين يطلق فنبه بهذا التعريف على ان الدليل
هو البعض الذي يلزم من العلم به اي يستفاد من تيقنه على الوجه المذكور
العلم بشيء اخر اي تيقن البعض الاخر فلا غبار عليه ومن ظن انه
تعريف حقيقي فتصدى لتوجيهه فقد ركب غلطا وارتكب
شططا واما الاعتراض عليه وعلى ما قبله بمبادي الحدس فان
كان المقصود ابطال طردهما بان من له القوة الحدسية يستحصل
مطالبه من الادلة بطريق الحدس فتلك الادلة ليست ادلة
بالنظر اليه مع صدق التعريفين عليها فجوابه ان الادلة ادلة
في الواقع فلا فساد في صدق التعريف عليها او بان المبادي التي
يمكن ان يستحصل منها المطالب بطريق الحدس لا بطريق النظر

ليست

ليست بادلة ويصدق عليها التعريف فجوابه المنع فانها لا تستلزم
المطالب ولا يلزم من معرفتها معرفتها ما لم ينضم اليها حدس قوى
وقياس خفي وان كان المقصود ابطال عكسها لعدم صدقها على
المبادي بالمعنى الثاني وصدق الدليل عليها فجوابه منع صدق
الدليل عليها **قوله** فللقطع بان من اظهر الله تعالى الخ يريد
ان المعجزة كما تدل على صدقه فيما يتعلق به من الاحكام اصلية
كانت او فرعية وبهذا القدر يتم المقصود هٰهنا واما صدقه في سائر
اخباره فسيأتي بيانه فيما بعد **قوله** في التيقن اي عدم احتمال
النقيض هذا هو المعنى الاصلي لليقين يقال يقنت الامر
بالكسر يقينا وايقنته واستيقنته وتيقنته اي علمته وزال
شكي ويقابله الظن ولكنه اعتبر فيه الثبات عرفا وهو غير مراد
هنا بقرينة عطف الثبات عليه ولما كان العلم ربما يطلق على
معنى اعم من اليقين صرح بالمعنى المراد وفي كلامه اشارة الى
ان النظريات متفاوتة في الجلاء والخفاء وان كان يجمعها معنى
اليقين فان منها ما يقارب الضروري كالحاصل بخبر الرسول بخلاف
الحاصل بنظر العقل فانه ربما يكون في انتاج صورة القياس المفيد
له ابتداء او بواسطة نوع خفاء او يكون في المقدمات والوسائط
كثرة بخلاف مقدمات العلم الحاصل بخبر الرسول فانه انما يحصل
من مقدمتين بينتين على هيئة قريبة من الطبع جدا ومن هٰهنا
كان المعول في اخذ العقايد الدينية هو السماع لا العقل **قوله**
او بغير ذلك ان امكن كالالهام او السماع منه عليه الصلاة والسلام
في المنام كما ذكره بعض ائمة الحديث وكعلم ذلك ببلاغته واسلوبه
كما يعرف بذلك كلام الله تعالى **قوله** هو اداء الالفاظ وكونها

كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم الاول ادراك تصوري يحصل للنفس
بمجرد السمع والثاني ادراك تصديقي لحس البصر مدخل فيه ايضا
قوله بمجرد كونه خبرا يريد ان المراد بالخبر الذي جعلناه من اسباب
العلم خبر يكون مستبدا بافادة العلم بمجرده تفصيلا ونوه بالنظر في احواله
والخبر المقترون بالقراين في الصورة المذكورة انما يفيد العلم بمجموعه
بانضمام تسارع قومه الى داره فان كلا منهما يفيد الظن بقدوم زيد
والعلم يحصل من اجتماعهما فان قلت تلك القراين ليست
مما يمكن ضبطه اجمالا ولا التنصيص عليه تفصيلا لكثرتها واختلافها
باختلاف الطبايع والافهام فلم يلتفت اليها واما خبر الرسول
وخبر اهل الاجماع فهما مستبدان بافادة مدلولهما تفصيلا والدليل
انما يدل على صدقهما ويحقق مضمونهما اجمالا وكاينا ما كان فلم يعتد
به واسند العلم بمضمونها اليها قوله وخبر اهل الاجماع في حكم اهل
المتواتر اما لانه خبر جمع لا يجوز تواطوهم على الكذب سمعا واما لان
الاجماع لا بد له من مستند فالاجماع على قبوله في الحكم المجمع عليه كالاجماع رية
بطريق التواتر ولو جعل خبر اهل الاجماع في حكم خبر الرسول اما
بنا على ان الحكم المجمع عليه مستند الى سند حقيقة والاجماع انما هو
كاشف عن صدقه وصحته والسند ان كان من السنة فالامر ظاهر
وكذا ان كان من الكتاب وان كان قياسا فالقياس مظهر لا مثبت
فيعود الى خبر الرسول ايضا واما بنا على انه مستند الى الادلة
الدالة على حجية الاجماع والسنة حقيقة والاجماع مظهر وكاشف
لكان له وجه وجيه ولعل مراد من قال خبر اهل الاجماع هو هذا الاخير
وعلى هذا لا يتجه عليه ما اورده الشارح فتامل قوله هو قوة للنفس
بها تستعد للعلوم والادراكات اي الاحساسات فان من زال

مستبدا

فكان يجب ان يعد
من مجموعهما فلو اسباب
العلم قلت صح

لا يفيد بمجرده بل
بالنظر الى الادلة
الدالة على حجية
الاجماع صح

عقله كما لا يعلم لا يدرك ولهذا المعنى هو الذي عبر عنه ابن سينا في
الحدود بصحة الفطرة الاولى وعرفه بانه قوة بها يجوز التمييز بين
الامور القبيحة والحسنة قوله وهو المعنى بقولهم غريزة اي صفة
جبلية يتبعها العلم بالضروريات حسية كانت او غير حسية عند
سلامة الالات اي الحواس واما عند عدم سلامتها كما في حالة النوم
والسكر مثلا فيتخلف عنها العلم قوله وقيل هو جوهر يدرك به الغايبات ت
وفي بعض النسخ تدرك بها الغايبات فلو صح فتانيث الضمير باعتبار
انه قوة او آلة قالوا انه جوهر بسيط او جوهر لطيف مشابك للاجرام
الكثيفة واستدلوا على جوهريته بقوله عليه السلام ان الله تعالى
خلق العقل في احسن صورة فقال له اقبل فاقبل فقال له ادبر
فادبر فقال انت اكرم خلقي بك اكرم وبك اهين وبك اعذب
وبك اثيب وبقوله عليه الصلاة والسلام اول ما خلق الله تعالى
العقل فانه يدل على انه ليس من قبيل الاعراض ومن زعم ان العقل
بهذا التفسير عبارة عن النفس الناطقة فقد ابعد وكيف لم يتنبه
من قوله تدرك به ثم انهم قد تعارفوا على اطلاق المشاهد للمحسوس
والغايب للمعقول ومعنى ادراك النفس بسبب العقل للمحسوسات ت
بالمشاهدة ظاهر ومعنى ادراكها للمعقول بالوسايط انها تتامل
في احوال المحسوسات وتقيس بعضها الى بعض فتتنبه لمناسبات
بينها ومباينات فتدرك فيها معاني كلية وتجزم بنسبة بعضها الى بعض
ثم تتوسل بها الى معان اخر ثم هكذا الى ان تستكمل جوهرها حسب نستكمل
جهدها وجهدها وجدها وجدها قوله لما فيه من خلاف السمنية
في جميع النظريات سواء كان في الالهيات او الحسابيات او الهندسيات ت
نقل عنهم انهم قالوا لا طريق الى العلم سوى الحس ولهذا انكروا افادة

الخبر المتواتر ايضا وعلى هذه افا لا نسب ان يقال في جميع العقليات
قوله وبعض الفلاسفة في الالهيات نقل عن ارسطو انه قال لا يمكن
تحصيل اليقين في المباحث الالهية وانما الغاية القصوى فيها الاخذ
بالاولى والاخلق والمهندسون انكروا افادته في الالهيات بل
وفي الطبيعيات ايضا واعترفوا بها في الهندسيات والحسابيات
قوله بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الاراء هذا ايضا ان يكون
حجة للمنكرين في الالهيات خاصة وللمهندسين ايضا لا للمنكرين
مطلقا اللهم الا ان يضم اليه انه اذا تحقق تخلف العلم عن دلالة
العقل في بعض الصور كان متهما فلا عبرة بشهادته اصلا قوله فنفسه
اثبات ما تعينتم حرافادة النظر العلم في الالهيات فان هذا النفي
حكم في الالهيات لكنه انما يرد لو ادعوا العلم بما ذكروا واما اذا
اكتفوا فيه بالظن فلا تناقض في كلامهم بناء على ما نقله الشيخ رحمه
الله عن الامام من انه لا نزاع في افادة النظر الظن وانما الخلاف
في افادته اليقين قوله فان زعموا يعني ان اعترفوا بعدم الافادة
حذرا من التناقض وادعوا ان ما ذكروه شبهة توهم صحة مدعاهم
كدليل الخصم والغرض مقابلة الموهم بالموهم فالجواب ان يقال ان
افاد ما ذكرتم بطلان مذهبنا بوجه من الوجوه كان النظر مفيدا في
الجملة وان لم يفد كان لغوا وبقي دليلنا سالما عن المعارضة هذا
تقرير الجواب على وفق كلام شرح المقاصد واما ما الا به ههنا
بقوله اما ان يفيد شيئا ولا يرد عليه ما قيل من ان غرضهم الزام خصمهم
بما هو عنده مسلم قوله فان قيل الى هذه شبهة من قبل السمنية نفت
عدم العلم بافادة النظر مطلقا فان المتمسك به في مطالبه لا بد
له من افادة النظر والعلم بها فيبطل كلامه بابطال ايهما كان قوله

دة
اي ... فيكون
مجازيا لانه
خلاف الاصل
...

لزم

لزم اثبات النظري افادته للعلم بالنظري بافادته وانه دور
اي مثل الدور في استلزام تقدم الشيء على نفسه فان قيل
الموقوف هو العلم بالافادة والموقوف عليه نفسها فجوابه ما اشير اليه
من ان المتمسك بالنظر لا بد له من العلم بافادته لانه قد اتخذه آلة
ويتوسل به في اثبات مقاصده فلا بد من العلم بحصوله له لذلك ولهذا
قالوا ان فيه تناقضا وردا واعلم ان قال نفي الشيء بنفسه تناقض لما
اثباته بنفسه قوله قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف هذا اختيار
للشق الاول من ترديد السؤال كما اختاره الامام الرازي وقوله
والنظري قد يثبت بنظر مخصوص اختيار للشق الثاني على ما هو مختار
امام الحرمين قوله واستدلال من الاثار فان اثر العقل واستدلاله
هو الاستعداد لتعلم انواع الصناعات واقسام الحرف واستخراج
الاعمال الفكرية متفاوت في افراد الناس جدا قوله وشهادة من
الاخبار مثل قوله عليه الصلاة والسلام كل ميسر لما خلق له وقوله في
حق النساء انهن ناقصات عقل ودين ولهذا جعل شهادة امرأتين بمنزلة
شهادة رجل قوله والنظري قد يثبت بنظر مخصوص يريد ان النظري
المطلوب افادة النظر للعلم معبرا عنه بهذا العنوان ملحوظا على وجه
الاجمال ويمكن اثباته بنظر مخصوص معبر عنه بعبارة مفصلة وتكون
افادته للعلم حينئذ ضرورية لما عرفت ان الاحكام تختلف باختلاف
العنوان فاذا اردنا استحصال افادة نظر ما للعلم على ما هو مدعى
الامام فنقول هذا نظر اذ لا معنى للنظر سوى ذلك وهذا معين
مفيد للعلم بالضرورة ينتج ان نظرا ما يفيد العلم على ما ادعاه الآمدي
واذا اردنا اثبات ان كل نظر صحيح يفيد العلم على ما ادعاه الآمدي ي
يضم اليه انه ليس افادته للعلم بخصوصه بالضرورة بل لكونه صحيحا

مقرونا بشرايطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرايطه مفيدا للعلم
لان الاشتراك في العلة يعطى الاشتراك في الحكم فيثبت المطلوب
بلا دور ولا تسلسل فهذا التقرير الجواب وفوق كلامه قال وهذا معنى
ما قال امام الحرمين لا بعد في اثبات جميع انواع النظر بنوع منه يثبت
بنفسه وغيره ولا يخفى ما فيه من البعد والسخافة والمذكور في شرح المواقف
ان المراد من ذلك النظر المخصوص هو النظر الواقع في قولنا النتيجة في
كل قياس صحيح حقة قطعا ثم يلزم ان افادة هذا النظر معلومة بالضرورة
فلا دور ولا تسلسل وهذا التوجيه حسن لكلام امام الحرمين لكنه لا يلايم
ظاهر عبارته ولك ان تقول ان ذلك النظر يثبت غيره ويثبت بنفسه
ايضا من حيث كونه من افراد النظر الصحيح واما ان ذلك النظر
يجب ان يكون معلوم الافادة فيمكن منع ذلك ههنا ولم لا يكفي
معرفتها من بعد نعم لا بد للمتمسك بالنظر في مطالبة الجزئية ان
يكون ذلك معلوما له على وجه كلي مفروغا عنه لئلا يفتقر الى
اثباته في كل مطلوب واما انه يجب ان يكون كذلك في كل مطلوب
فلا وتحقيقه ان المفيد للعلم نفس النظر لا العلم بافادته فيجوز ان
يفيد الانظار الواقعة في الاقيسة الصحيحة علما بنتايجها وان
لم يعلم ذلك حتى اذا اعترفناه ونظرنا في حال الانظار المفيدة
والعقود المفادة ظهر انها علوم ثم النظر المفيد له ماخوذ على وجه الالية
لا يمكن ان يلتفت اليه حينئذ الى حاله ولا الى حال العقد المستفاد
منه حتى اذا استانفنا النظر متعرفا لذلك وجدناه من جملة ما علمنا
افادته معلوم الحال عند ذلك ثم لا يحتاج الى نظر اخر ليعلم هذا
النظر المستانف مفصلا بل تكفينا لمعرفة صحته وافادته اجمالا تحت
الكلية فتدبر هذا ما عندي من تحقيق المقام وتوجيه كلام امام الحرمين

(margin:) در ق

(margin:) جملة كو

(catchword:) ودفع

ودفع اعتراض الامام الرازي عنه فتامل والله الموفق قوله اي باول التوجيه من غير احتياج الى التكرار دفعه به لادخال التجربيات والحدسيات وكان الاول بالنظر الى المعنى المراد منه عرفا قوله فهو لم يتصور معنى الكل والجزء بل ظن ان الكل ما عدا ذلك الجزء وما عدا الزيادة المضافة اليه حال عظمه وقد دل كلامه على ان التصور مطابق البتة وان ما لا يطابق شيئا لا يكون تصورا له على ما سلف تحقيقه قوله اي حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب الكسب وكذا الاكتساب يطلق في عرفهم على مباشرة الاسباب كما في مباحث الافعال وعلى الاستدلال كما في مباحث العلم والنظر والشارح حمله على المعنى الاول نظرا الى كلام صاحب البداية وحمله على المعنى الثاني اظهر وانسب بكلامه باول كلامه قوله ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق اي لا يكون المخلوق متمكنا من تحصيله وتركه بل يكون حصوله له ضروريا لازما لا يجد الى الانفكاك عنه سبيلا فيكون الضروري بمعنى الاضطراري ويختص بعلم الانسان بنفسه وبعوارض نفسه لكن بعض المحققين جعل هذا التفسير للضروري المقابل للاستدلالي ذهابا الى ان شيئا من اقسامه لا يحصل بمجرد مباشرة سببه المقدور لنا فلا يتمكن من تحصيله وما لا يتمكن من تحصيله لا يتمكن من تركه ايضا وما لا يتمكن من تركه وتحصيله لا يكون مقدورا اتفاقا فظهر ان ما قيل من ان الشارح اراد ما ليس للقدرة مدخل فيه وذلك بعض ما ليست القدرة مستقلة فيه ليس بشيء قوله فظهر انه لا تناقض يريد ان صاحب البداية لما جعل الضروري عبارة عما يحدثه الله تعالى في نفس المخلوق من غير كسبه ثم جعل الحاصل ببديهة العقل ضروريا مع حصوله بمباشرة السبب الذي هو صرف العقل والتوجه والاخطار اشتمل كلامه على

حث

يبلغ

للمخلوق

ل

بنفسه

اي القاضي عضد الدين و

تنامعنى ظاهر لكنه يندفع بما ذكره من اشتراك الضرورتك بين المعنيين
قوله ويتغير احواله اي احواله المتغيرة عليه بحسب الاوقات كلذته
والمه وسائر عوارضه النفسانية المعلومة بالوجدان فان قلت
قد سبق ان الوجدانيات معلومة بسبب العقل قلت اريد بالسبب
فيما سبق ما يفضي الى العلم في الجملة ولهذا جعل نفس العقل سببا واراد
صاحب البداية ما هو مستفد ورلنا حاصل بمباشرتنا ولهذا جعل السبب
نظر العقل وقسمه الى اول نظري والى استدلالي فان قلت
توجه النفس الى ذاته والى عوارضه لابد منه في معرفتنا ولهذا قد
يعرض الجوع المبرح ولا يشعر به للاشتغال بمهم قلت ممنوع دائما
الذهول عن الشعور وتحقيق ذلك على اصول الفلاسفة ان العلم
عبارة عن تمثل حصول ماهية المدرك عند المدرك والشيء وعوارضه
لا يغيب عن ذاته فيدوم ادراكه لها بخلاف الخارج فان تمثله انما
يكون بارتسام صورته والارتسام كما لا يلزم اصله لا يلزم دوامه فيحتاج
في ذلك الى التوسل بالاسباب والشيخ الاشعري يحيل امثال
ذلك الاحتياج على جريان العادة وقد يتنبه الفطن مما ذكر على
نكتة اخرى في ارداف اول التوجه بعدم الاحتياج الى الفكر فيما
سلف تفسيرا لما يراد منه فتدبر قوله والالهام المفسر اشارة
به الى ان الالهام قد يفسر بما يقع ما بطريق الفيض اي من غير سابقة
طلب ولا مباشرة سبب وما بطريق الاستفاضة والتعريف منقوض
بالضروريات الغير الاكتسابية ويمكن دفعه بان القاء معنى في
القلب مشعر بكون الملقى من الصور العلمية خارجة عن المدرك
مباينة له حاصلة في قوته المدركة من حيث هي كذلك فتامل قوله
عند اهل الحق احتراز عما نقل عن بعض المتصوفة وبعض الروافض

انه

انه من اسباب العلم مستدلين بقوله تعالى فالهمها فجورها وتقواها
والجواب ان المراد اعلامها بارسال الرسل وانزال الكتب
او بدلالة العقل وقد مر ان الالهام يطلق على معنى اعم قوله
الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له اذ الالهام ليس بسبب
لمعرفة فساد الشيء ايضا ويمكن ان يقال المراد من صحة الشيء تقرره
وتحققه على الوجه المطابق للواقع نفيا كان او اثباتا على ان المراد
بالشيء المعلوم كما يقال صح الخبر وصح الحديث والمقصود ان الالهام
ليس سببا للتيقن وان كان لا يقصر عن افادة ظن ما قوله
والعالم اي ما سوى الله تعالى العالم اسم لجملة احاد متجانسة من
الموجودات باعتبار انه شيء يعلم به الصانع كالطابع لما يطبع به
والخاتم لما يختم به فيقال عالم الانسان وعالم الحيوان وقد يقال
عالم الاجسام فيفيد استغراق جميع احاد اجناس الجسم فيشمل
جميع افراد اجناسه وقد يعرف باللام الاستغراقية مفردا
وجمعا فيفيد استيعاب كل جملة مما يسمى به على قياس الرجل
والرجال وقد يعتبر في مفهوم الجملة المسماة به كونها من
ذوي العلم فيختص بالملك والثقلين وفي الحدود ان العالم
هو مجموع الاجسام الطبيعية البسيطة كلها ويقال عالم لكل موجو
متجانسة كقولهم عالم الطبيعة وعالم العقل والمذكور في
الصحاح ان العالم الخلق والجمع العوالم والعالمون اصناف
الخلق فالعالم لا يطلق على الله تعالى بالمعنى الاول لاعتبار
التعدد فيه كما يقال عالم زيد ولا على صفة واحدة من
صفاته لذلك ولا على جميع صفاته اما لعدم تجانسها واما لعدم
كونها مما يعلم به او من ذوي العلم وعدم اطلاقه على ذاته تعالى

دات

لعوالم

لا هو

وصفاته على ما ذكر في الحدود والصحيح ظاهر واما اعتبار المغايرة
لذات الله تعالى بالمعنى المصطلح عليه في مفهوم العالم واخراج
صفاته عنه بذلك الاعتبار على ما يفهم من ظاهر الشرح فمحل نظر
قوله بجميع اجزائه يدل على انه اريد بالعالم ههنا جملة ما سوى
الله ذاته تعالى وصفاته من الموجودات ولا يخفى عليك وجهه
حملا على المعنى الاول والاخر قوله بمعنى الاحتياج الى الغير
وسموا ذلك حدوثا ذاتيا لا بمعنى سبق العدم عليه سبقا زمانيا
كما هو معنى الحدوث عندنا وهم يسمونه حدوثا زمانيا قوله بقرينة
اي تفسير وتخصيص ما بالممكن بتلك القرينة قوله ومعنى قيامه
بذاته جعل ذلك تفسير القيام العين بذاته كان قيام الواجب
تعالى بذاته استغناؤه عما يقومه واما تخصيصه بالمتكلمين
فلما سيأتي ان الفلاسفة لا يوافقونهم في ذلك وقد ابطل
طرد التعريف بالسرير فانه ليس بعين عندهم مع صدق
التعريف عليه والجواب ان السرير عندهم عبارة عن جواهر
مخصوصة متالفة على وضع مخصوص ولا خفاء في صدق العين
عليها واما المركب من تلك الجواهر والهيئة التاليفية والوضع
المخصوص فغير موجود له لقيام عندهم لعدم جزئه ومعنى التعريف
ممكن موجود له القيام بذاته بقرينة جعله من اقسام العالم فلا نقض
به فان قلت هو منقوض بالماهية المركبة من الجوهر والعرض
الحال فيه قلت يعتبر في التعريف الوحدة الحقيقية ولا
نسلم تركب الماهية الواحدة وحدة حقيقية من الجواهر بل ذلك
المركب شيئان في الحقيقة اعتبرا شيئا واحدا قوله ومعنى
وجود العرض في الموضوع ان وجوده في نفسه اي اتصافه

بالوجود

والعرض

بالوجود وهو وجوده في الموضوع اي حالا فيه لان موضوعه من
جملة علله فلا يتم له الوجود دون حلوله في موضوعه ولهذا لا ينتقل
عنه والا لزم بقا المعلول بدون علته او توارد علتين مستقلتين
على معلول شخصي بخلاف الجسم فان حيزه ليس من علله فيتم وجوده
دونه لان وجوده في نفسه امر مستقل في نفسه يحتاج فيه الى علة معينة
ووجوده حالا في حيزه امر اخر يحتاج فيه الى علة اخرى ولا ينبغي
ان يفهم من كلامهم ان وجود العرض في نفسه هو وجوده بموضوعه لان ذلك
مع ان ظاهر عبارتهم آب عنه مما لا يشتبه بطلانه على احد كيف ولو كان
المراد ذلك لكان معنى وجود الجسم في حيزه وجوده لحيزه ولا يخفى
فساده قوله وعند الفلاسفة معنى قيام الشي اضاف القيام الى
مطلق الشي ايما الى تفسيره عام يتناول حال الواجب والممكن
والمجرد والمادي قوله لتحقق الابعاد الثلاثة اي الامتدادات
الثلاثة في الجهات الثلاث وبينه بالطول والعرض والعمق ايما
الى ان الجسم عندهم عبارة عن الطويل العريض العميق وكيفية وجود
الابعاد الثلاثة بالاجزا الثلاثة ان يوضع جزان مثلا فيان كيف
كان فيحصل بعد واحد ثم يوضع في ملتقاهما جزا اخر فيحصل له مع
كل واحد منهما بعد فيحصل جسم ذو ابعاد ثلاثة على هيئة سطح مثلث
فلا يكون تقاطع الابعاد على زوايا قوائم شرطا عندهم في تحقق معنى الجسم
ومن اشترط فيه ذلك اشترط ثمانية اجزا لتركبه من سطحين كل منهما
مركب من خطين كل منهما مركب من جزئين ولما تنبه بعضهم على
ان تقاطع البعدين على قوائم في السطح لا يقتضي تركبه من
الخطين بل يكفي في ذلك خط ونقطة نقص من اجزا الجسم جزئين
فصار اقل ما يتركب منه الجسم عنده ستة اجزاء ثم لما تنبه بعضهم

Marginalia:

يعني ان يكون العرض بمحل آخر غير محله الاول

توارد او توارد الا وسلم ان انتقاله لا يلزم على كل ذلك تحصيل الحاصل

زوايا

على ان تقاطع ابعاد الجسم على قوايم لا يقتضي تركبه من سطحين بل يكفي تركبه من سطح وجزيان بوضع جزان كيف اتفق فيحصل الطول ثم يوضع بجنب احدهما جزاخر في جهة غير جهة الطول فيحصل العرض مقاطعا له ثم يوضع بجنب احدهما جزا اخر في جهة غير جهتيهما فيحصل بعد اخر مقاطع للبعدين الاولين هو العمق نقص جزين اخرين فصار اقل ما يتركب منه الجسم عنده اربعة فمعنى الطول والعرض والعمق عند قوله اعني من اشترط في الجسم تقاطع الابعاد على قوايم هو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا قوله بل هو نزاع يريد ان معنى لفظ الجسم لغة معلوم بخواصه واثاره وانما النزاع في انه هل يحصل بجزين ام لا والاظهر ما في المواقف فان هذا النزاع راجع الى اللفظ والاصطلاح قوله وفيه نظر لانه افعل من الجسامة ولقائل ان يقول ان الجسم ماخوذ منه وملاق له في اصل المعنى اذ هو ايضا ينبئ عن العظم والجمية فزيادة الجسامة تدل على زيادة الجسمية قوله لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا الانقسام الفعلي ما يوجب الانفصال الخارجي ويسمى الانفكاكي ايضا فان كان بالة نفاذة يسمى انقطاعا والا فانكسارا والانقسام الفرضي ويسمى الوهمي ايضا لا يوجب انفصالا في الخارج بل هو بمجرد فرض شي منه غير شي وربما يوجد للعقل سبب داع يدعو لفرضه كاختلاف عرضين او محاذاتين او مماستين وقد لا يوجد والمراد بالوهمي ههنا ما هو من قبيل الوهم في الشي الجزئي ومن الفرضي ما هو بفرض العقل كليا والجزء لا يقبل شيا من هذه الانقسامات اذ القسمة بمعنى فرض شي غير شي انما تتصور فيما له امتداد ما حتى جعلها الحكماء من الاعراض الاولية للكم والجزء ليس له امتداد ما فلا يكون قابلا للقسمة وما لا يكون قابلا للقسمة الفرضية لا يكون قابلا

للقسمة

ق ٢ اي للحجم

رٗا ٢ اي نفوذ

للقسمة الفعلية بطريق الاولى ومما يقال فان للعقل فرض كل شي
فكاذب الا ترى انه ليس له فرض الشخص مشتركا فكما ان فرض اشتراك
الشخص يخرجه عن كونه شخصا فكذلك فرض الجزء منقسما يخرجه عن
الجزئية ويجعله شيئا ذا امتداد بل الحق انه قد يكون الشي ممتنعا
في نفسه ويكون فرضه ممكنا وقد يكون فرضه كنفسه ممتنعا قوله
وهو الجزء الذي لا يتجزى هذا على اصطلاح القدماء والمتاخرون
يجعلون الجوهر مرادفا للمتحيز فيسمون الجزء الذي لا يتجزى بالجوهر
الفرد قوله احترازا عن ورود المنع عليه قيل عليه ان الاستدلال
على حدوث العالم بجميع اجزائه لا يتم بدون ضبط اجزائه وايضا حصر
المركب في الجسم مما يتطرق اليه المنع ولم يتعرض له واجيب بانه
ليس المقصود الاستدلال لما اشير اليه من ان المختصر مقصور على المسائل
بل الغرض الارشاد الى وجه الاستدلال على حدوث ما هو احد الاشياء
الثلاثة على وجوده مع التنبيه على مواضع الخلاف فيه واما ما هو مجرد
احتمال عقلي لم يقم عليه شبهة فضلا عن حجة بل ولا ذهب اليه ذاهب فلا
عليه ان لا يلتفت اليه اصلا قوله بل لا بد عن ابطال الهيولى عرفها
ابن سينا بانها جوهر وجوده بالفعل انما يحصل بقبوله الصورة الجسمية
لقوة فيه قابلة للصورة وعرف الصورة بانه الموجود في شي اخر لا كجزء
منه ولا يصح وجوده مفارقا له لكن وجود ما هو فيه بالفعل حاصل به والعقل
جوهر مجرد عن المادة ذاتا وفعلا والنفس جوهر مجرد ذاتا مقارن
فعلا ويجب ادراج الصورة النوعية وما في حكمها من النفوس المنطبعة
في قوله والصورة قوله كرة حقيقية الكرة جسم يحيط به حد واحد
يمكن ان يفرض في داخله نقطة تتساوى الخطوط الخارجة منها الى
جوانبها والمراد بكونها حقيقية ان لا تكون كريتها بحسب الحس

اي لا باس او لا ضير

فقط بل ان تكون كذلك في نفس الامر وكذا المراد بكون السطح حقيقيا
ماهو كذلك في الواقع ولو قيد بكونه مستويا ايضا لكان احسن مولسه
لكان فيه خط بالفعل اى مستقيم كما صرح به وحينئذ لا يكون ما فرضناه
كرة حقيقية كذلك فتامل مولسه وذلك انما يتصور في المتناهي الظاهر
انه اشارة الى ما ذكره من كثرة الاجزا وقلتها فان الوهم يتسارع
الى ان تلك الكثرة والقلة لا تتصوران في غير المتناهي لكن يتجه عليه
ايضا ظاهرا ان كل جملة غير متناهية اذا اضيفت الى جهة اخرى متناهية
او غير متناهية فان مجموعهما ازيد منهما مع كون كل منهما غير متناهية ويمكن
ان يقال معناه ان عظم احدهما بكثرة اجزائه وصغر الاجزا بقلة اجزائه
انما يتصور اذا كانت اجزاؤهما متناهية اذ لو كانت غير متناهية
وقد عرفت ان زيادة الاجزا توجب زيادة المقدار يلزم عدم تناهي
مقدارهما لا كون احدهما متقدرا بمقدار محدود وكون الاخر ازيد
او انقص منه بقدر محدود مولسه لان حلوله ليس حلول السريان اذا
كان الحال ملاقيا بكليته كلية المحل يسمى حلوله حلول السريان كحلول
الانحنا في الخط واذا لم يكن ملاقيا بكليته بل بطرفه يسمى حلول الجوار
كحلول النقطة والاول ينقسم بانقسام المحل دون الثاني فان قلت
ثبوت النقطة في الكرة ينافي ما ذكرته من احاطة الحد الواحد بها
لا يقال ثبوت النقطة وهمي فلا ينافي وحدة السطح المحيط به في الواقع
لانا نقول ملاقاة الموجود للموجود لا تكون الا بالموجود فهذا ما عولوا
عليه في ثبوت الاطراف قلت نهاية الكرة المحيطة بها ليست الا
السطح الواحد لكنه اذا لاقت سطحا مستويا لاقته بنقطة تحصل هناك
بسبب الملاقاة ولا مدخل لها في تحديد الكرة وحلولها في الكرة
لا يقتضي ثبوتها في سطح الكرة وبالجملة حال هذه النقطة حال الاوج

لهر

به

ك

والحضيض

والحضيض وقد حققت في موضعه وماذكره الشارح الى اخره من ان
تماسهما بجوهرهما ضروري فان اراد ان جزا من الكرة لاقى بكليته جزا
من السطح يلزم ان لايكون ذلك الجز حاجزا من ملاقاة مايليه من اجزا
الكرة لذلك الجز من السطح وفساده ظاهر وان اراد ان جزا منها
لاقى بصفحة جز السطح وبصفحة اخرى مايليه من اجزا الكرة فهذا
مايقول الحكما من ان الملاقاة بالطرف غاية مافي الباب انهم
لايجعلون الطرف جزا من ذي الطرف لدليل يدل عليه وكذا ماذكره من
ان النقطة طرف الخط ولا وجود للخط في الكرة فلا وجود للنقطة
فيها ليس على ماينبغي قوله وانما العظم والصغر باعتبار المقدار
القايم به منع للمقدمة القايلة بكونهما بكثرة الاجزا وقلتها الا ترى ان
الشي المعين يزداد مقداره حال التخلخل من غير ازدياد في اجزايه
ويصغر مقداره حال التكاثف من غير انتقاص من اجزايه بل عظم
الشي وصغره انما يدوران مع عظم المقدار القايم به وصغره لكن
الاظهر ان استعداد الجسم لقبول المقدار الصغير او العظيم انما هو باعتبار
قلة اجزايه المفروضة الممكنة الحصول بالانقسام الفعلي وكثرتها وتلك
الاجزا متناهية لكن لا يستلزم تناهيها ثبوت الجز لان الشي
كل واحد من تلك الاجزا قابل للقسمة الفرضية الى مالا يتناهى
قوله والافتراق ممكن لا الى نهاية بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يمكن
بعده افتراق اخر فان قلت اذا كان الافتراق ممكنا الى مالا
يتناهى وقدرة الله تعالى ايضا غير متناهية فلنفرض تعلق قدرة الله
تعالى بجميع الافتراقات قطعا الممكنة تعلقات غير متناهية فيلزم
الجز قطعا قلت لا يمكن خروج جميع الافتراقات الى الفعل
ولا تعلق قدرة الله تعالى بما لا يتناهى تعلق الايجاد بالفعل بل

معنى عدم تناهي كل منها انه لا ينتهي الى حد لا يمكن بعده اخر على انك قد عرفت ان الانقسام الفعلي متناه وغير المتناهي هو القسمة الوهمية
قوله مثل اثبات الهيولي والصورة المؤدي الى قدم العالم يريد ان الهيولي على تقدير ثبوتها لا يجوز حدوثها والا يلزم لها هيولي اخرى اذ كل حادث عندهم مسبوق بالمادة واذا كانت قديمة وهي لا تنفك عن الصورة يلزم قدم الجسم المركب منهما قوله ونفي حشر الاجساد لان الجسد على ذلك التقدير يكون مركبا من الهيولي والصورة فبخراب البدن تنعدم الصورة البدنية فيكون حشر الاجساد عبارة عن ايجادها بعد انعدامها وهو محال عندهم ففي اثبات الجزء نجاة عن الوقوع في تينك الورطتين وان امكن ان يتفصى عنهما بوجوه اخر وفي قوله المؤدي اشعار بان ذلك غير كاف فيهما بل لا بد من الاستعانة بمقدمات اخرى هي ممنوعة عند المتكلم ايضا قوله وكثير من اصول الهندسة المبنى عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام عليها واذا ثبت الجزء وتركب الاجسام من افراده كانت الاجسام متماثلة فيجوز على كل منها ما يجوز على الاخر من الحركة المستقيمة بل تكون حركة الافلاك حركة مستديرة عبارة عن حركات اجزائها مستقيمة فلم يثبت ما ذهبوا اليه من دوام حركة السموات اذ الحركة المستقيمة لا تحتمل الدوام عندهم ومن امتناع الخرق والالتيام عليها لابتنائه على عدم قبولها للحركة المستقيمة فقوله وكثير معطوف على قوله اثبات الهيولي فتكون هذه الاصول ايضا من ظلمات الفلسفة وقوله من اصول الهندسة سهو وتحريف وقع موقع من اصول الفلسفة قوله انما هو في بعض الاعراض كالاين وجميع الاعراض النسبية عند من يقول بوجودها قوله قيل هو من تمام التعريف وضعفه كما اشار اليه ظاهر لان العرض من العالم

فتكون

ماعبارة عن موجود مغاير لذاته تعالى والظاهر انه اشارة اجمالية
الى سياقة الدليل وتقريره ان العالم اما اعيان واما اعراض والكل
حادث لانا نشاهد حدوث الاعراض في الجواهر والاجسام كما نشاهد
حدوث الاكوان والالوان والطعوم والروايح فيها وما هو محل للحوادث
وغير خال عنها فهو حادث فالعالم بجميع اجزايه حادث قوله واصولها
قيل السواد والبياض اي وباقي الالوان يحصل بتركيبهما على وجوه
مختلفة مثلا اذا خلط السواد مع البياض فان غلب البياض حصل
الغبرة واذا غلب السواد حصل العودية واذا خلط معهما ضوء فان كان
للسواد غلبة ما على الضوء حصل الحمرة وان كانت اكثر حصلت القتمة
واذا حصل غلب الضوء حصل الصفرة واذا خالط الصفرة سواد مشرق
حصل الخضرة واذا خالط الخضرة بياض حصل الزنجارية واذا خالطها
سواد حصل الكراثية واذا خالط الكراثية سواد مع قليل حمرة حصلت
النيلية واذا خالط النيلية حمرة حصلت الارجوانية وعلى هذا قياس
ساير الالوان المختلفة ومنهم من جعل اصولها خمسة كما ذكر ومنهم من جعل
جميع الالوان اصولا قوله والاكوان هي الاجتماع الى وجه الحصر ان
الكون اعني الحصول في الحيز ان اعتبر للشيء في نفسه فان كان مسبوقا
بحصول اخر في ذلك الحيز فسكون او في حيز اخر فحركة وان اعتبر
له بالقياس الى جوهر اخر فان امكن ان يتخلل بينهما ثالث فهو الافتراق
والا فهو الاجتماع ولما ورد على حصر القسم الاول في الحركة والسكون
انه يجوز ان يكون غير مسبوق بكون اخر التزم بعضهم ببطلان الحصر وجعله
قسما خامسا ومنهم من لم يعتبر في السكون قيد المسبوقية فاندرج
فيه قوله والطعوم جمع طعم بالفتح وهو الكيفية المذوقة واما الطعم
بالضم فهو اسم للمطعوم كالطعام قوله وانواعها اي الحقيقية وهي

بسايطها واما المركبات فكثيرة غير مضبوطة وهي في الحقيقة طعمان او اكثر تدرك معا لمجاورة فيها بين موضوعاتها فيظن انها طعم واحد قوله والعفوصة والقبض هما متقاربان في المذاق والفرق ان العفص يقبض ظاهر اللسان وباطنه والقبض يقبض ظاهره فقط وكان الفرق بينهما بالشدة والضعف وقوله والتفاهة هو طعم بسيط بين الحلاوة والدسومة والاجل اعتدال فاعله بين الحرارة والبرودة وقابله بين الكثافة واللطافة وقربه في نفسه من كيفية الة الذوق يكاد لا يوثر فيها ولا يحس به احساسا ظاهرا فلهذا اسمي بالتفاهة التي هي في الاصل عبارة عن عدم الطعم واما التفاهة بمعنى ان تكون الجسم لشدة تكاثفه لا يتحلل منه شي يخالط الرطوبة اللعابية ما لم يحتل في تحليله فعند ذلك يحس بطعم قوي بسيط فيجب ان تكون ذلك راجعا الى احد التسعة لما ان الاستقرا ادل على انحصار بسايطها قوله وليس لها اسما مخصوصة وكانها لقلة الاحتياج اليها والانتفاع بها لم يهتموا بامرها وتميز انواعها ووضع الاسما بازايها بل اكتفوا في ذلك ان احتيج اليها باضافتها الى حاملها مثل رائحة الورد والتفاح او وصفها بما يدل على ملايمتها للطبع او منافرتها له كما يقال رائحة منتنة ورائحة طيبة ونحو ذلك وليس ذلك في لغة العرب فقط بل الشان ذلك فيما بلغنا من اللغات قوله والاظهران ما عدا الاكوان لا يدل عليه قولهم في نفي الاعراض المحسوسة عنه تعالى انها من توابع المزاج فتستحيل في حقه تعالى على ما سيجي وان كان ذلك لا يطابق اصول اهل السنة ويناقض ما صرح به بعضهم في تقسيم الموجودات ان الاعراض المحسوسة بالحواس الظاهرة لا تحتاج الى اكثر من جوهر واحد وان امكن تلفيقهما بان يحمل ما ذكره الشارح على بيان الواقع بحسب ظنه ومراد ذلك البعض بيان جواز عروضها لجوهر واحد وقد بين ذلك على قاعدة الاعتزال ليكون اقرب

لما

لما هو بصدده من ضبط اقسام الموجودات ولهذا جعل مثال الحياة والقدرة
والالم مما يحتاج الى البنية وان كان المذهب بخلاف ذلك **قوله** كما في اضداد
ذلك لم يجعلوا اطراد العدم عاما لجميع الاعراض ذهابا الى عدم بقائها
على ما هو مذهب الشيخ الاشعري لما انه غير مرضي عندنا بل فيه شي من
السفسطة على ما سيجي **قوله** اذ الصادر عن الشي بالقصد والاختيار
يكون حادثا هذا كلام مشهور فيما بينهم قالوا ان القصد لا يتعلق الا بالمعدوم
اذ القصد الى ايجاد الموجود محال بالضرورة واعترض عليه بعض المتاخرين
بان الايجاد القصدي كالايجاد الايجابي فكما لا يجب تقدمه بالزمان
بل بالذات كذلك يجب تقدم هذا بالذات لا بالزمان وانما افترقا
في جواز التقدم الزماني وعدمه لما ان القصد ربما لا يكون كافيا في
وجود المقصود فيحتاج الى استكمال علته واما اذا كان كافيا فلا
يجوز تاخر المقصود عنه زمانا والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة
واما ان القصد اذا كان القصد ازليا فهل يجوز زواله او انتهاؤه
موضوع تامل **قوله** والمستند الى الموجب القديم اي سواء كان مستندا
اليه بالذات او بالواسطة قديم باصله وان كان قد يتبعه وجوده تغيرات
وتبدلات حادثة كالحركة الفلكية على اصل الحكيم واعترض عليه بان
الواسطة يجوز ان تكون امرا عدميا كعدم حادث مثلا ولا يجب انتهاؤه
الى عدم ممتنع لذاته اذ التسلسل في الاعدام المرتبة مما لم يتم على امتناعه
شبهة فضلا عن حجة ولنا ان نجيب عنه بان علة عدم الشي هي عدم علة
وجوده فاذا اوجب انتهاء علل الوجود الى وجود واجب لذاته فقد وجب
انتهاء علل العدم الى عدم ممتنع لذاته وهو سلب ذلك الوجود فا حسن التدبير
في تعدم الجملة **قوله** وهذا اعني قولهم الحركة كونان اتفق القوم على
ان الجوهر لا يوصف بالحركة الا عند اتصافه بالكون الاول في المكان

يتبع

الثاني ولا يوصف بالسكون ما لم يتصف بالكون الثاني في المكان
الاول فاختار بعضهم ان الحركة مجموع كونين في آنين في مكان واحد
ويرد عليه ان يكون كون واحد هو جزء للحركة وهو بعينه جزء للسكون
كالكون الاول في المكان الثاني على ان المتكلمين قد اتفقوا على وجود
انواع الاكوان اربعة ولا وجود للحركة والسكون على هذا القول عند
من لا يقول ببقاء الاكوان والاكثرون على انهما عبارتان عن الكون الثاني
ويرد عليه على القول ببقاء الاكوان ان يكون كون واحد هو حركة وهو
بعينه وهو في مكانه سكون والاصطلاحات بينهما كالاختلاف بين الشيخ
والشاب لكن ليس فيه كثير بعد اذ قد اطبقوا على ان اختلاف انواع
الاكوان ليس بالفصول الذاتية بل بالعوارض الاعتبارية والموجود منها
حقيقة ليس غير نفس الكون قوله فان قيل منع للمقدمة القائلة
ان الاعيان لا تخلو عن الحركة والسكون قوله فلانها من الاعراض
وهي غير باقية قد تعرض لهذه المقدمة ههنا تكثيرا لمآخذ هذا المطلب
بقدر الامكان اذ هو العراك الذي لم يغلب فيه قرن والنضال الذي
لم يبدع فيه ساعد الا ترى ان كلما يقال فيه لا يخلو عن شوب كما ستطلع
عليه قوله لما فيها من الانتقال من حال الى حال يقتضي المسبوقية
بالغير اي سبقا لا يجامع المتاخر فيه المتقدم ومثل هذا السبق يستلزم
يستلزم حدوث المتاخر لكن يرد عليه انه ان اريد بالغير غير جنس
الحركة فلا نسلم اقتضاء ماهية الحركة المسبوقية بالغير بهذا المعنى وان
اريد مسبوقية كل فرد منها بفرد آخر منها فهذا لا يستلزم حدوث مطلق
الحركة وكذا يرد على قوله كل حركة هي على التقضي وعدم الاستقرار ان
ما كان كذلك جزئيات الحركة فلا يلزم الا حدوثها قوله وقد عرفت
ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه فينعقد الشكل الاول هكذا كل سكون

يجوز عدمه وكل ما يجوز عدمه يمتنع قدمه ينتج ان كل سكون يمتنع قدمه فيكون
حادثا لكن يرد عليه ان معنى الصغرى ان كل سكون يجوز عدمه نظرا
الى ذاته بمعنى انه ليس في عدمه امتناع ذاتي ومعنى الكبرى ان ما ليس
يمتنع عدمه في الجملة اي لا بالذات ولا بالغير يمتنع قدمه في الجملة فلا
يتكرر الوسط الا ان يتكلف فيقال معنى قوله كل سكون يجوز عدمه
اي ليس فيه امتناع ما وقوله لان كل جسم قابل للحركة اي قبولا بالفعل
وقوله بالضرورة اي بالمشاهدة بنا على ان الجسم منحصر في الفلكي والعنصري
والحركة بالفعل معلومة في كل واحد منهما بالمشاهدات وفيه منع او يقال
كل جسم قابل للحركة اي لا امتناع في حركته اصلا اذ الاجسام متماثلة فيجوز
ان ينتقل كل منهما الى حيز الاخر وفيه ايضا للمنع مجال قوله وانه
يمتنع عطف على مدخول على قوله ان الازل ليس عبارة الا منع لقوله
فلان ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحوادث في
الازل وتلخيصه انه ان اريد بثبوت الحادث في الازل ثبوت الحادث
المعين فيه فظاهر انه غير لازم مما ذكر في الازل اذ الازل اما عبارة عن
عدم الاولية او عن استمرار الوجود في ازمنة موهومة وكان الاول
بالنظر الى ازلية الحوادث الغير المتناهية والثاني الى ازليته تعالى
وظاهر انه لا امتناع في ازلية الحوادث بالمعنى الاول فانه كما يجوز ان
يوجد بعد كل حادث حادث الى ما لا نهاية له كذلك يجوز ان يوجد
قبل كل حادث حادث كذلك والفرق بينهما مما لا دلالة عليه وما ذكر
من انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئيات المتناهية واما غير المتناهية
فاستمرارها ازلا وابدا يستلزم استمرار المطلق بالضرورة فيجب
على المجيب ان يبذل جهده في ابطال لا تناهي الجزئيات اما بنا على
ما ذكره الامام الرازي من جريان برهان التطبيق في كل ما دخل تحت

الوجود في الجملة ولو على سبيل التعاقب او على ما نقول من ان كل واحد
من تلك الحوادث لما كان مسبوقا بالغير كان جميعها بحيث لا يشذ
عنها شيء منها مسبوقا بالغير ايضا بالضرورة ثم ان ذلك الغير لا يجوز ان
يكون من جملتها والا لزم ان لا يكون ما فرضناه جميعا كذلك بل يجب
ان يكون خارجا عنها فتنقطع به سلسلة الحوادث وهذان الدليلان
وان افادا انتهاء الحوادث الابدية لكن لا ضير به اذ الموجود منها متناه
ابدا بل نقول لا يمكن خروج جميعها الى الوجود بالفعل بحيث لا يبقى في
الامكان ما قابل كل مبلغ يوجد منها فيمكن ان يوجد بعض ما لا يتناهى
والحاصل ان وجود ما لا يتناهى بالفعل ازلا وابدا محال قوله الرابع
لو كان كل جسم في حيز يجري مجرى المعارضة لابطال قوله ان الجسم والجوهر
لا يخلوان عن الكون في حيز والمذاهب في الحيز ثلاثة احدها للمشائين
وهو المذكور في السوال وعلى هذا لا يلزم ان يكون لكل جسم حيز بل لما له
حاو والثاني للمتكلمين وهو ما ذكره في الجواب والثالث لافلاطون
ومن تبعه انه البعد الموجود المجرد المنطبق على بعد الجسم الحال فيه وعلى هذين
المذهبين كل جسم متحيز البتة ولما لم يتعلق بالمذهب الثالث غرض في
السوال ولا مست اليه حاجة في الجواب لم يتعرض له قوله هو الفراغ
الموهوم الذي يشغل الجسم قيده بالموهوم اذ المكان ~~...~~ مشتغل
بالمتمكن ممتلئ به حقيقة وفراغه انما هو بمجرد وهمنا وفرضنا وتقييده بالذي
يشغله الجسم ليس للاحتراز عن فراغ لا يشغله لان فراغه ليس بموهوم بل هو
مجرد كشف من ماهية الحيز واشارة الى ان شغل الجسم اياه ونفوذ
ابعاده فيه معتبر في مفهومه واقتصر على شغل الجسم وان كان الحيز قد
يشغله الجوهر لان غرضه مجرد دفع الشبهة لا تحقيق ماهية الحيز ومبنى
الشبهة على كون الحيز عبارة عن السطح ومبنى وجود السطح على نفي الجزء

قوله

قوله ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن من غير مرجح لو قال احد طرفي المحدث او الحادث لكان اوفق للمذهب وانسب للمقام لكنه بنى كلامه على ما صح عند المحققين من المتكلمين من قوة قول الاقدمين ان علة الحاجة هو الامكان بالضرورة وضعف ما ذهب اليه قدماء المتكلمين من ان الحدوث هو العلة او شطرها او شرطها على اختلاف فيما بينهم **قوله** اي الذات الواجب الا يريد ان هذا اللفظ وان كان وضعه بازاء ذات الواجب الوجود لكن لما كان امتياز ذلك الذات عندنا بوصف الالوهية صار قولنا الله بمنزلة قولنا الذات الموصوف بالالوهية والالوهية على ما صرح به الشارح عبارة عن وجوب الوجود والقدم الذاتي اعني عدم المسبوقية بالغير فصار قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى في قوة ان يقال هو الذات الواجب الوجود وقوله الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شيء صفة كاشفة للواجب الوجود وقوله اصلا اي لا في ذاته ولا في صفاته ولا في افعاله اذ المحتاج في شيء من ذلك الى غيره لا يكون واجب الوجود ولا يصلح مبدا للعالم **قوله** اذ لو كان جائز الوجود تعليل لحصر محدث العالم في الله تعالى اعني الذات الواجب الوجود اذ لو لم يكن كذلك بل كان غيره لزم كونه من جملة العالم ويلزم محذوران احدهما ان ما هو من جملته لا يصلح محدثا له لما عرفت من انه بجميع اجزائه ممكن ومحدث فلو كان بعض اجزائه محدثا لزم كونه محدثا لنفسه ايضا والثاني ان العالم اسم لجميع ما يصلح ان يجعل علامة على وجود مبدا له فيكون بجميعه من حيث هو كذلك مبدا خارجا عنه وقوله لكن و قريب من هذا ما يقال بل لا فرق بينهما الا في الاعتبار والعبارة ومن زعم ان الاول من مسلك الحدوث والثاني من مسلك الامكان فلم يتنبه ان الشارح لم يحمل كلام المتن على ظاهره بل رده الى مسلك الامكان كما نبهناك عليه **قوله** لو ترتبت سلسلة الممكنات لاحتاجت الى علة اي احتاجت

اي كان جائز الوجود

للكل

الاحاد الغير المتناهية باجمعها بحيث لا يشذ منها شي من الاحاد فان مجموع الاحاد بهذا المعنى موجود بوجود جميع اجزايه وممكن لكونه مركبا من الاحاد الممكنة ومغاير لكل من تلك الاحاد اذ الكل غير الجزء وكل ممكن موجود فله علة فلا بد للاحاد من علة فان قلت المجموع بهذا المعنى لا يحتاج الى علة غير علة كل واحد من اجزايه اذ ليس فيه غير كل واحد من اجزايه والغرض ان لكل واحد منها علة داخلة في السلسلة هي ما قبله قلت ليس الغرض بيان احتياج المجموع الى علة غير علل الاحاد بل ابطال كون كل واحد من تلك الاحاد معللا بما قبله من غير انتهايها الى ما ليس كذلك اذ على ذلك التقدير لا يوجد شي غير جميع الممكنات التي هي علل باعتبار ومعلولات باعتبار فان كانت العلة الكافية في وجود جميع تلك المعلولات جميع تلك العلل لزم كون الشي علة لنفسه وهو ظاهر لزوما وبطلانا وان كانت بعضا منها لزم كون ذلك البعض علة لنفسه ولعلله اذ الكافي في الجميع كاف في كل جزء من اجزايه ومن جملتها نفسه وعلله واذا ابطل كونها نفس الجميع او بعضها تعين ان يكون خارجا عنها والموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب فيثبت الواجب وتنقطع به السلسلة اذ لا بد من ان يستند اليه شي من احاد السلسلة والا لما كان علة لها فيكون طرفا لها فتنتهي به لا محالة فمن قال ان هذا الدليل غير مفتقر الى ابطال التسلسل ان اراد انه تم به الدلالة على وجود الواجب مع ذهاب السلسلة الى ما لا يتناهي او مع امكانه فبطلان كلامه اظهر لان ثبوت الواجب مناف لذلك وان اراد ان ابطاله ليس من مقدمات هذا الدليل وان كان لازما له متاخرا عنه فذلك حق لا نزاع فيه وان النزاع في المعنى الاول قوله ومن مشاهير الادلة برهان التطبيق للقوم في اثبات الواجب مسلكان الاول بيان ان الممكن سواء كان متناهي الافراد او غير متناهي الافراد لا يتم له الوجود

بدون

بدون الواجب فوجود الممكن يدل على وجود الواجب البتة فيلزم من وجوده
تناهي السلسلة من جانب العلل والبرهان الاول من هذا القبيل كما
نبهت عليه الثاني بيان امتناع لاتناهي الموجودات الخارجية سوا كانت
من جانب العلة او من جانب المعلول فيجعل ذلك مقدمة لاثبات الواجب
ومن ذلك برهان التطبيق **قوله** وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت
الوجود دون ما هو وهمي محض التطبيق بين الجملتين يتصور على وجهين
الاول ان تلاحظ خصوصية كل واحد من احاد الجملتين ويتوهم انطباق
جزئي بين كل اثنين من احادهما والتطبيق بهذا الوجه يعم الموجود والمعدوم
والمترتب وغير المترتب والمجتمع والمتعاقب لكن القوى البشرية قاصرة
عنه فيما لا يتناهى فلا يمكننا الاستدلال بهذا على تناهي شي منها والثاني
ان تلاحظ احاد الجملتين على الاجمال ويلاحظ الانطباق فيما بين
احادهما كذلك وقد اطبقوا على ان التطبيق بهذا الوجه يمكن فيما بين
الموجودات المترتبة المجتمعة في الوجود وانه لا يمكن في المعدومات
الصرفة واختلفوا في الموجودات الغير المترتبة او الغير المجتمعة فذهب
المتكلمون الى جريانه فيها لان احاد الجملتين فيها قد اتصفت بالوجود في
الجملة فيكفي ذلك لتطابق احادها بعضها ببعض في نفس الامر بخلاف
المعدومات الصرفة فانه لا تطابق بين الاحاد هناك في نفس الامر وانما
بحسب فعلنا وذهب الحكما الى ان الافراد المنقضية في الامور المتعاقبة
معدومة حقيقة فلا تطابق بينها بحسب نفس الامر وكذا الموجودات
الغير المترتبة لا توصف بالتطابق ما لم تلاحظ خصوصياتها ولم يتعين لكل
واحد منها لعدد دون اخرى ولهذا جوزوا لاتناهي الحركات الفلكية
والنفوس الناطقة من جانب الماضي واعترض عليه بان النفوس الناطقة
مترتبة بحسب اضافتها الى ازمنة حدوثها فيتم التطبيق فيه على الوجه

م

الذي تقرر عندهم واجاب عنه بعض المحققين بان احاد النفوس
لا ترتب لها بحسب ترتب الازمنة اذ قد تحدث منها جملة في زمان وقد
يخلو زمان عن حدوث شي منها فلا يجري التطبيق فيها بين احادها
باعتبار ترتب اجزا الزمان ولما كان للمعترض ان يقول نحن نطبق بين
النفوس الحادثة في اجزا الزمان سواكان الحادث في كل زمان واحد من
تلك الاجزا واحدا او اكثر فان تناهيها يستلزم تناهي احادها لان
الحادث في كل زمان متناه اشار الى جواب اخر لا يندفع بهذا الاحتمال
ايضا قال وايضا هي ماخوذة من حيث انها مضافة الى ازمنة حدوثها
غير مجتمعة في الوجود لامتناع اجتماع تلك الازمنة واذا اخذت ذوات
وحدها لم تكن مترتبة ومن لم يتفطن لهذه الدقيقة ابطل الجواب الاول
بابدا ذلك الاحتمال وبنى عليه ان برهان التطبيق جار في النفوس
الناطقة لكونها مترتبة باعتبارها الازمنة والعجب انه لم يتعرض لحال
الجواب الثاني ولم يرو لا طيف خيال قوله وذلك لان معنى لا تناهي
الاعداد يريد ان كل مرتبة من مراتب الاعداد الداخلة تحت الوجود
بمعنى ان يتصف بها شي من الاشيا فهي متناهية البتة ومعنى لا تناهي
الاعداد ان اي مرتبة منها تتصور يمكن ان يتصور فوقها اخرى وكذا
جميع تعلقات علمه تعالى وقدرته يستحيل خروجها الى الفعل والا لزم
انتهاؤها بل كل ما خرج الى الفعل منها فهو متناه وما بقي بعد ذلك
بالقوة فغير متناه فلا اشكال واعلم ان اول كلامه يدل على النقض
انما هو بالمراتب الممكنة للعدد ولا شك في عدم تناهيها بالمعنى المشهور
وملخص الجواب الذي اشار اليه منع جريان التطبيق فيها لانها تعد ومع
والتطبيق فيما بينها لا يمكن الا بالوجه الاول وقد عرفت ان القوة البشرية
قاصرة عنه فلا تناهيها لا ينافي برهان التطبيق ويرد عليه ان القوى

العالية

العالية وافية بتطبيقها فيرد الاشكال وكذا الحال في مقدورات الله
تعالي ومعلومة فان المقدور قد يطلق على ما تعلقت به القدرة تعلقت
الايجاد وهو متناه البتة ولا كلام فيه وقد يطلق علي ما تعلقت به نوعا
اخر من التعلق لا يترتب عليه وجود المقدور وهو غير متناه واما المعلوم
فالحق انه غير متناه البتة واكثر من المقدور بالمعني الثاني لانه يحف
الممكن والمعلوم بعمه والممتنع فينتقض برهان التطبيق بهما والشان في الجواب
ما عرفت واما قوله وذلك لان معنى لا تناهي الاعداد الخ فهو في الحقيقة
تسليم لاطراد الدليل في صورة النقض ومنع لتخلف الحكم عنها فهو لا يصلح
جوابا عن هذا النقض بل هو جواب عن النقض بالمراتب الموجوده من العدد
بنا على ما اشتهر من ان مراتب الاعداد غير متناهية وبالمقدورات
بالمعني الاول لما عرفت من ان قدرة الله تعالي غير متناهية واما
جعل لا تناهي معلومات الله تعالي بهذا المعنى فكما لا وجه له قطعا لا حاجة
اليه اصلا فتدبر **قوله** يعني ان صانع العالم واحد الخ قد عرفت ان قوله
والمحدث للعالم هو الله تعالي في قوة ان يقال صانع العالم هو الذات
الواجب الوجود فصار وصفه بالوحدة في قوة وصفه بالواجب لوحدة في
قوة وصفه بالواجب لها بمعني انه يمتنع اشتراك مفهوم الواجب بين
اثنين فاضمحل ما يتوهم من ان الله تعالي علم لذات المعبود بالحق فلا معنى
لحمل وحدته من المطالب العلمية وتحقيقه ما ذكره الشارح من ان حقيقة
التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها واراد بالالوهية
علي ما صرح به وجوب الوجود والقدم الذاتي بمعني عدم المسبوقية بالغير
بخواصها والقدم مثل تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة
والقدم الزماني والقيام بنفسه **قوله** لو امكن الهان اي ذاتان
جامعان للالوهية وخواصها فلا يرد ما توهم من ان المدعي وحدة الواجب

والدليل لا يفيد الا وحدة الصانع قوله لان كلا منهما امر ممكن اشار به الى
ان الارادة كالقدرة لا تتعلق الا بالممكن اذ هي عبارة عن صفة مخصصة
لاحد طرفي المقدور بالوقوع وما ليس بممكن ليس بمقدور قوله اذ لا تضاد
بين الارادتين اي ليس بينهما امتناع الاجتماع لجواز ارادة الشخص
الواحد للضدين على السوية او مع ترجيح ما لاحدهما وهذا انما يستقيم
اذا فسرت الارادة باعتقاد النفع او بميل يتبعه واما اذا فسرت بالمخصصة
لاحد طرفي المقدور ففيهما تضاد لكنه لا يضر في المقصود لعدم اتحاد محل
الارادتين وانما تعرض لنفي تضادهما توضيحا لامكانهما في نفسهما وخص
النفي بالتضاد لان الارادتين وجوديتان لا يتوقف تعقل احداهما
على تعقل الاخرى فلو ثبت بينهما امتناع الاجتماع كانتا متضادتين
البتة قوله لما فيه من شائبة الاحتياج في فعله وتنفيذ قدرته
الى عدم سد الغير طريقه ومبدأ الممكنات يجب ان يكون مستقلا في ايجاده لها
قوله ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الاخر اي ايجاد ضد ما اوجده
لزم عجزه لاحتياجه في ايجاد شيء الى عدم ايجاد الاخر ضده وان قدر على
ذلك الايجاد لزم عجز الاخر لان ايجاد ضد ما اوجده الاخر يستلزم
انتفاء ما اوجده الاخر فيحتاج الاخر في فعله الى ~~ايجاد~~ عدم ايجاد هذا
ضد فعله قوله وبهذا يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع
اذ يكفي لغرضنا امكان التمانع اذ تكون الممانعة والمخالفة غير ممكن لاستلزامه
المحال اذ قد بينا ان الممانعة في نفسه امر ممكن والمحال انما لزم من
كون كل من المتمانعين الها فهو المحال لا ما ظهر امكانه قوله او لانه يمتنع
اجتماع الارادتين كارادة الواحد منهما حركة زيد وسكونه معا اي اجتماعهما
لان اجتماعهما امر مستحيل في نفسه وقد عرفت ان الارادة لا تتعلق بالمستحيل
بخلاف ارادة كل واحد منهما فانها امر ممكن في نفسه متعلق بامر ممكن.

في نفسه وليس بين الارادتين تضاد ولا اجتماع في محل واحد فان قلت اذا اراد احدهما حركة زيد وجب حركته فكان سكونه محالا فلا يتعلق به ارادة الاخر قلت سكونه امر ممكن في نفسه وانما جاءت استحالته من جهة تنفيذ احدهما قدرته مكان الاخر محتاجا في علمه الى عدم تنفيذ قدرته فلا يكون الها كما مر فان قلت قد استقر راي المتكلمين على انه تعالى موجب في حق صفاته فلو تعلق ارادته تعالى على اعدام صفة من صفاته او ايجاد ضدها للزم مفاسد التمانع قلت ما ذكر امر ممتنع جدا امتناعه من قبل ذاته تعالى فالعجز عنه لا ينافي الوهيته تعالى ويقرب منه ما يقال من انه تعالى اذا اوجد شيئا لا تبقى له قدرة عليه فيلزم عجزه تعالى عن ذلك ويجاب بان عدم القدرة بناء على تنفيذها ليس عجزا بخلاف ما اذا اسد الغير طريق تنفيذها

قوله حجة اقناعية اي تفيد اقتاعا للمسترشد وان لم تفد الجاما للجاحد قوله لا نا نقول امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع فقوله لم يكن احدهما صانعا ان اريد به انه لم يكن الصانع الا احدهما فلا يترتب عليه عدم وجود المصنوع قوله على انه يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل لان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه لجواز ان يتفقا على ما مر بل اللازم لامكان التمانع امكان عدم التكون ولا دليل يدل على استحالته وههنا برهان اخر يسمى برهان التوارد وربما تحمل الاية عليه فلا باس ان نشير اشارة خفية وهو انه لو وجد الهان يلزم ان لا يوجد شيء من الممكنات وبطلان الثاني ظاهر اما الملازمة فلانه لو وجد ممكن فاما ان يسند اليهما معا فلا يكون واحد منهما الها او الى كل واحد منهما فيلزم مقدور بين قادرين او الى احدهما فقط فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ صلاحية المبدئية مشتركة بينهما كما ان الحاجة مشتركة بين الممكنات

فاحتياجه بعضها في وجودها الي احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح فان

قلت هو محتاج الي مطلق المبدا وتاثير احدهما بمجرد اختياره دون

الاخر قلت حاجة خصوصية المعلول الي خصوص العلة ضرورية

وهذا البرهان يتمسك به في شمول قدرته تعالي وفي كون افعال العباد

مخلوقة له تعالي فلا تغفل مالم يلتفت اليه ان ح رح فتامل قوله

مقتضي كلمة لو انتفا الثاني في الماضي بسبب انتفا الاول فيه فيكون المفهوم

من الاية تعليل احد الانتفائين الواقعين بينهما معني المعلومين للسامع

بالاخر كما في قولك لو جئتني لاكرمتك ومبني الاستدلال علي ان

الدليل معلوم والمدلول مجهول قوله فيتبع الخبط كما وقع لابن الحاجب

اذ نظر الي الاستعمال الثاني فوجد كلمة لو تدل علي انتفا الاول لانتفا

الثاني اي يعلم به ذلك فاعترض علي من قال انه لانتفا الثاني

لانتفا الاول بان الاول ملزوم والثاني لازم وانتفا الملزوم لا يدل

علي انتفا اللازم بل الامر بالعكس كما ذكروا الحق ان كلا الاستعمالين

ثابت وان الاستعمال الثاني متفرع علي الاستعمال الاول فان لو

لما تدل علي انتفا الاول علة لانتفا الثاني فربما يكون انتفا الثاني

معلوما عند السامع دون الاول فتدل به عليه دلالة بالمعلول علي العلة

قوله لهذا التصريح بما علم التزاما اذ الواجب لا يكون الا قديما قد سلف

ما فيه كفاية لبيانه ولو اجري كلام المص علي ظاهره لكان معناه ان المحدث

للعالم هو ذات المعبود بالحق الواحد لا شريك له في هذا الاحداث القديم

اذ لو كان محدثا لاحتاج الي محدث ضرورة فيتسلسل وهذا طريقة القدما

من المتكلمين وهي المسماة بطريق الحدوث قوله لكان وجوده من

غيره اذ لو كان وجوده من ذاته لم يفارقه وجوده ولم يكن مسبوقا بالعدم

قوله فان بعضهم يريد به الاشاعرة ومن يحذو حذوهم في اثبات

صفات

صفات حقيقية قايمة بذاته تعالى لا اول لها على انه قد قيل لا تعدد للقدما عندهم ايضا اذ القدما عبارة عن اشيا متغايرة لا اول لها ولا تغاير عندهم فيما بين الصفات ولابينها وبين الذات قوله وهذا اي القول باشتراك وجوب الوجود بين الذات والصفات كلام في غاية الصعوبة وانما وقعوا فيه لانهم لما اختاروا ان علة الحاجة هي الحدوث وانه لا يجوز اسناد القديم الى المؤثر اصلا لزمهم حدوث كل ما كان وجوده معلولا للغير ولما ذهبوا الى قدم صفاته تعالى لزم ان يكون وجوداتها من ذواتها فلزمهم القول بتعدد الواجب لذاته والعذر عنه بان وجود الصفات ليس من غيرها بل من موصوفها الذي ليس غيرها امر لفظي لا يجدي في امثال هذه المباحث اذ لا شك في ان الصفات انفسها غير كافية في وجوداتها فتكون ممكنة فيبطل قولهم كل ممكن حادث ولهذا ترك المتاخرون اعتبار الحدوث في علة الحاجة وجعلوا الامكان مستندا في ذلك فلزمهم ترك ما تقرر فيما بينهم من انه كل ممكن فهو حادث اي مخرج من العدم الى الوجود وان القديم لا يكون معلولا البتة وان الله سبحانه تعالى مختار في جميع افعاله اذ الممكن القديم كصفاته تعالى يجب استناده اليه بطريق الايجاب فيكون الحدوث وكذا القدم منقسما الى الذاتي والزماني لكن التزام لهذه الاشياء كونه غير مخل بشي من قواعد الملة فقد قام عليه من جهة العقل الدلالة فيجب القول به وستسمع كلاما اخر يتعلق بهذا المقام من قبل الشارح رح في شرح قوله وهي لا هو ولا غيره قوله لان بداهة العقل جازمة لا يريد به ان اتصافه تعالى بهذه الاوصاف بديهي بل كبرى دليله ضرورية وتقريره انه قد ثبت ان الله تعالى هو المحدث للعالم والعالم كما ترى مشتمل على نمط بديع يرجع النظر عنه خاسيا وهو حسير ونظام محكم لا يرى في خلقه من فطور وفيه افعال متقنة خالية عن وجوه الخلل ونقوش مستحسنة

مقبولة عند العقل والبديهة تشهد بان من احدث مثله لا يكون الا حيًا
قادرا عالما شايئا يفعل ما يريد على مقتضى علمه وحكمته فيكون تعالى موصوفا
بهذه الصفات واما السمع والبصر فلا دلالة عليهما من هذه الجهة بل ثبوتهما
بالسمع او بان ضدهما من النقايص فان قلت لا يدل ما ذكر
الا على قادريته تعالى وعالميته مثلا واما ان لها مبادي موجودة غير ذاته
تعالى قايمة به على ما هو المذهب فلا قلت هذا القدر هو المقصود
بالبيان في هذا المقام واما اثبات المبادي فسيجي بعد قوله على ان
اضدادها نقايص هذا دليل مقنع للمسترشد غير مسكت للجاحد اذ للقايل
ان يقول لا نسلم ان لها باسرها اضدادا ولو سلم فلا نسلم ان لها نقايص
مطلقا بل بالنسبة الى من شانه الاتصاف بتلك الصفات ولو سلم فلا
نسلم ان من خلا عنها يجب اتصافه باضدادها ولهذا اعدل عنه بعضهم الى
اوضح منه وهو ان الخلو عن هذه الصفات نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه
وعدل اخرون الى اوضح منه ايضا وهو ان المتصف بها اكمل من غير المتصف
فلو خلا تعالى عنها يجب ان يكون الانسان اكمل منه تعالى عن ذلك علوا
كبيرا وهو بعد اقناعي قوله بخلاف وجود الصانع وكلامه توقف ثبوت
الشرع على وجوده تعالى وقدرته وارادته وعلمه مما لا ينبغي ان يتوقف فيه
عاقل واما توقفه على كلامه فمبني على ان الشرع عبارة عن اوامره تعالى
ونواهيه وبالجملة عن خطابه المتعلق للاقتضا او التخيير او عن شريعة النبي
عليه السلام الثابتة به والخطاب من جنس الكلام وايضا ثبوت الشرع موقوف
على صدق النبي صلى الله عليه وسلم والنبي كما صرح به من قال تعالى له ارسلتك
الى الناس او قوم كذا او قال بلغهم او نحو ذلك وايضا فيتوقف صدقه
على تصديق الله تعالى اياه وهو اخباره عن صدقه وسيتلى عليك كلام اخر
في هذا المعنى قوله والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته

لا يقال

لا يقال العرض له في نفسه تحيز وان كان تابعا في ذلك لغيره فلم لا يجوز
ان يتحيز غيره تبعا لتحيزه لانا نقول المتحيز بالاستقلال هو الجوهر وهو
صالح لان يتحيز غيره تبعا له واحدا كان او اكثر والاعراض مستوية الاقدام
في الاحتياج الى متحيز تتبعه في التحيز فكون بعض الاعراض القايمة
بالجوهر تابعا للبعض دون العكس ترجيح بلا مرجح وفيه منع لا يخفى قوله
وهذا مبني على العكس ان بقا الشي معنى زايد على وجوده اذ لو كان نفس وجوده
بالقياس الى الزمان الثاني لم يلزم قيام المعنى بالمعنى لان وجوده نفسه ولو
كان غيره فليس من قبيل الاعراض قوله والحق ان البقا استمرار الوجود
يريد ان البقا ليس امرا موجودا يعلل باستمرار الوجود كما مال اليه جماعة بل
هو نفس استمرار الوجود وليس ذلك امرا موجودا زايدا على الوجود كما توهم اخرون
بل هو عبارة عن نفس الوجود مقيسا الى الزمان الثاني فان وجود الشي
وكونه في الاعيان ان قيس الى اول زمانه يقال له الحدوث واذا قيس
الى ما بعده يقال له البقا والاستمرار ونمثله بامتداده فيوصف بالطول
والقصر والقلة والكثرة فيختلف وصفه بحسب اختلاف الاعتبار قوله
ومعنى قولنا حدث فلم يبق دفع توهم التناقض في هذا القول بنا على ما ذكره
من ان البقا ليس امرا زايدا على الوجود قوله وان القيام منع لبطلان
اللازم بابطال دليله ووجهه ان التبعية في التحيز ليست
مساوية لقيام الشي بالشي لتخلفها عنه في قيام صفات الباري تعالى
بذاته وهو ظاهر وفي قيام نفس التحيز بالمتحيز والا لزم ان يكون للتحيز
تحيز فيتسلسل وفي مثل قيام العمى بالاعمى اذ لا تحيز للمعدوم فلا يصح
تفسيره بها بل لازمه المساوي تبعا ان يكون بين الشيئين ارتباط
وتعلق يلزمه نعت الاول الثاني وهذا المعنى كما يتصور بين الجوهرين
بل الاختصاص له بالموجودين ومن زعم ان التبعية في التحيز من لوازم

قيام العرض بما يقوم به فعليه البيان **قوله** وان انتفا الاجسام ابطال
لقوله يمتنع بقا الاعراض بعد ابطال دليل فان الضرورة العقلية قاضية
ببقايها بمعاونة الحس والقول بان العرض المشاهد ينعدم بمجرد مثله
ولما لم يميز الحس بين الشيين وشبهه التبس الحال فظن المتجدد نفس
المنقضي مما لا يلتفت اليه كيف ومثله قايم في بقا الاجسام والمحققون قد
اطبقوا على بقايها فان **قلت** انما لم يعتبروا شهادة الحس في الاعراض
لقيام الدليل على خلافها بخلاف الاجسام اذ لا دليل على عدم بقايها **قلت**
ان لم يثبت حكم من بديهة العقل ببقا الاجسام بمعونة المشاهدة فالقول
ببقايها قول بلا سند وان ثبت ذلك وهو مشترك بين الاجسام والاعراض
وجب القول ببقايها والدليل على خلافه باطل لكونه مصادما للضرورة
والتفرقة في ذلك بين الاجسام والاعراض على ما قيل تحكم **بحت**
وتخصيص الضروريات العقلية بالشبهات الوهمية **قوله** تمسك
القايلون بقيام العرض بالعرض بان كل واحد من السرعة
والبطو عرض قايم بالحركة اذ يقال حركة سريعة وحركة
بطية ولا يقال جسم سريع او بطي الا باعتبار حركته فيكون
ذا الاعراض اولية للحركة فرده بانه ليس في الحركة السريعة
امران موجودان هما الحركة والسرعة وكذا الحال في الحركة
البطية بل للحركة انواع مختلفة في نفسها يقال لبعضها اذا قيس
الى بعض سريعة او بطية فيكون كل ذا السرعة والبطو حالة
اضافية غير موجودة في الاعيان فلم تتم الدلالة على قيام العرض
بالعرض **قوله** ولهذا يتبين يعني بما ذكره من ان حركة واحدة
وهي سريعة بالقياس الى حركة وهي نفسها بطية اذا قيست
الى اخرى ظهر ان اختلاف الحركة بالسرعة والبطو ليس اختلافا

بالذاتيات

بالذاتيات بل بالعوارض الاضافيه وفي عبارته مسامحة حيث اطلق
السرعة واراد الحركة السريعة والبطيئة فتامل **قوله** لانه
متركب ومتحيز وذلك امارة الحدوث لان كل واحد من المركب
ممكن لاحتياجه الى جزئه وكل ممكن حادث وايضا كل متحيز لا يوجد الا مع
التحيز والتحيز حادث اذ قد تبين حدوث ماسوى الله تعالى وما مع
الحادث حادث ولو قال وذلك امارة الامكان لكان اظهر
وبكلام السابق انسب **قوله** وجزء من الجسم فانهم قالوا ان الجوهر اسم لما تركب
منه الشيء وحينئذ يلزم ان يكون كل جوهر جزءا من الجسم ولا يوجد جوهر
فرد **قوله** واراد وا به الماهية الممكنة يدل عليه انهم قالوا في تعريف
الجوهر ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع فلزم ان تكون له ماهية
ووجود زايد عليه ووجود الواجب عندهم عينه فعلم ان مرادهم
هي الماهية الممكنة **قوله** واما اذا اريد بهما القايم بذاته ذهب
الكرامية الى اطلاق لفظ الجسم عليه تعالى بمعنى القايم بذاته وبعضهم
بمعنى الوجود واستعمال الجوهر بمعنى القايم بذاته والذات والحقيقة
شايع في عبارات الفلاسفة وهذه المعاني مما لا يستحيل عليه تعالى بقي
النزاع في اطلاق اللفظ **قوله** وفيه نظر اذ الترادف ممنوع ولو سلم فلكون الاذن
بالمرادف والملزوم اذنا باللازم والمرادف الاخر ممنوع اذ قد يكون
فيهما مانع مثل ايهام ما لا يليق بذاته تعالى بسبب اشتراك او اصل
اشتقاق والخطر في ذلك عظيم فالتوقف الى التوقيف واجب
كما ذهب اليه الشيخ الاشعري وذهب المعتزلة والكرامية الى انه
اذا دل العقل على ثبوت معنى من المعاني لذاته تعالى جاز اطلاق
ما يدل عليه من الالفاظ بلا توقيف وواقفهم القاضي ابو بكر منا
ولكنه اشترط ان لا يكون اللفظ موهما **قوله** بواسطة الكميات اي

المقادير فاراد بها مايعم المحقق والموهوم وكذا الحال في قوله واحاطة
الحدود والنهايات قوله فاله اجزا اي بالفعل واما ماله اجزا
بالقوة فلا يسمى مركبا لكنه قد يسمى متبعضا ومتجزيا باعتبار انه
قابل الانقسام وما يقال من انه يعتبر في التجزي ان يكون الانحلال
الى ماهية التركيب دون التبعيض فليس بشي لعدم تعتبر ذلك
في مفهوم الانحلال لانه عبارة عن بطلان الانعقاد وفساد التركيب
بخلاف التبعيض والتجزي فانهما بمعنى مطلق الانقسام لغة
قوله اي المجانسة للاشيا يريد ان المراد ذلك عرفا وقوله
ان معنى قولك ماهو من اي جنس هو ابدا للمناسبة بين المعنى
الاصلي للماهية وبين المعنى العرفي فلا يرد ما يقال ان المراد
بالجنس هناك مايعم الحقايق النوعية وقد يقال المراد بالماهية
مايذكر في الجواب عن السوال بما هو وهو الحقيقة النوعية والجنسية
والله تعالى منزه عن ذلك لاستلزام التركيب ولهذا مذهب
الفلاسفة والمتكلمون على ان له حقيقة نوعية بسيطة وماذكره من
الدليل لا ينفيه كما لا يخفى قوله ماهو من صفات الاجسام وتوابع
المزاج والتركيب الاول بالنظر الى الملموسات والثاني بالنظر
الى ساير المحسوسات وهذا التصريح بما اشار اليه فيما سبق من
ان مثل اللون والطعم والرايحة من توابع المزاج لكنه لم يثبت على
اصول الاشاعرة فالاولى ان يتمسك في نفي ذلك بالاجماع
قوله في بعد اما متوهم كما ذهب اليه المتكلمون او محقق على ما اختاره
افلاطون قوله والبعد عبارة عن امتداد موهوم عند المتكلمين
محقق عند الفلاسفة قايم بالجسم البتة عند المشايين قايم بنفسه
عند القايلين بالخلا عبارة عن بعد موجود مجرد فمنهم من احال

خلوه

خلو عن الشاغل ومنهم من جوز ذلك وهم القايلون بوجود الخلا
والمتكلمون وان جوزوا الخلا لكنهم لا يقولون بوجوده بل يجعلونه
عدما محضا محصورا بين حاصرين وهذا البعد ونه يكون الجسمين
لم يتلاقيا ان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما فقد ظهر لك بما قررناه
ان في عبارته نوع حزلة **قوله** والله تعالى منزه عن امتداد
موهوما كان او محققا **قوله** فيلزم قدم الحيز المتحيز لا يوجد بدون
الحيز فقدمه يستلزم قدمه ومبنى هذا الدليل كما صرح به على وجود
الحيز **قوله** فيكون متناهيا وهو باطل لما مر فيه من ان التناهي
من خواص المقادير والاعداد وهما من خواص الاجسام والمانع
ان يمنع لزوم التناهي بنا على انه يحتمل ان يكون جزا لا يتجزى او يكون
مساويا للحيز ويمتد الى غير النهاية ويمكن ان يدفع الاول
بابطال كونه جزا لما مر من ان جز الجسم او بانه احقر الاشيا والثاني
بان مبنى الدليل على وجود الحيز وتناهي الابعاد والاظهر ان يقال
التحيز لاستلزامه الاحتياج الى الحيز مناف لوجوب الوجود كما هو المشهور
قوله اما حدود او اطراف للامكنة قد تطلق ويراد بها منتهى
الاشارات الحسية والحركات المستقيمة فتكون عبارة عن نهاية
البعد الذي هو المكان ومعنى كون الجسم في جهة انه متمكن في مكان
يلي تلك الجهة وقد يسمى المكان الذي يلي جهة ما باسرها كما يقال
فوق الارض وتحتها فتكون الجهة عبارة عن نفس المكان باعتبار اضافة
ما والله تعالى منزه عن ذلك اذ ليس في ذاته تجدد ما حتى
يمكن ان يقال يتقدر بتجدد اخر كالزمان ما كان او مقدار الحركة **قوله**
ثم لم يبال بتكرار الالفاظ المترادفة كالمتبعض والمتجزي والتصريح
بما علم التزاما فانه كما علم انه واجب علم انه قديم وكما علم انه ليس بجسم

علم انه ليس بصور ولا محدود ولا متناه ولا موصوف بكيفية وكما علم انه واحد علم انه بمعدود وكما علم انه ليس بمتبعض علم انه ليس بمتركب

قوله من ان معنى العرض بحسب اللغة الى قوله ومعنى الجسم ماتركب هو عن غيرة يرد عليه ان النزاع في نفي ماهو المتعارف عليها من معاني هذه الالفاظ مالايشعر بها الفاظها بحسب الوضع اللغوي

قوله ولا فيلزم النقص يرد عليه انه انما يلزم النقص لو لم يتصف المجموع من حيث هو مجموع بصفات الكمال واما عدم اتصاف اجزائها بها فلا نسلم انه نقص

قوله فيفتقر الى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير فيه منع لا يجوز ان يكون المخصص نفس ذاته كما في سائر صفاته ومساواة نسبة ذاته الى جميعها ممنوعة وعدم دلالة المحدثات عليها لا تدل على عدم ثبوتها

قوله بالنصوص الظاهرة في الجهة كقوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب تعرج الملائكة والروح اليه والجسمية نحو وجاء ربك وهل ينظرون الى ان يأتيهم الله والصورة نحو قوله عليه الصلاة والسلام ان الله خلق ادم على صورته والجوارح نحو ويبقى وجه ربك يد الله فوق ايديهم ولتصنع على عيني

قوله والجواب ان ذلك يريد ان الحكم بان كل موجودين فرضا اما متماسان او متباينان في الجهة حكم وهمي يتبادر اليه الوهم قياسا للمعقول على المحسوس ولا عبرة بحكم في المعقولات

قوله او تاول بتاويلات صحيحة مطابقة لما يقتضيه القطعيات في التنزيهات جمعا بين الدليلين ما امكن فيقال مثلا معنى صعود الكلم الطيب اليه كونه معقولا عنده مرضيا لديه ومعنى عروج الملائكة اليه عروجهم الى موضع يتقرب اليه بالطاعات فيه واما معنى اتيان الرب اتيان امره او عذابه ومعنى خلق ادم على صورته خلقه على صفات من العلم والقدرة والارادة وغير

وعزها وسيبقى وجه ربك اي ذاته تعالى ويداه اي نعمه قد رته
وعلى عيني اي بمرأى مني اي بعلمي وحفظي قوله اما اذا اريد
بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر انه لا يماثله شي بهذا المعنى
والا لما اختلفنا بوجوب الوجود وخواصه وعدمه قوله فلا يماثل
على الخلق بوجه من الوجوه فان قلت علم مما ذكر مماثلته اياه
في كونه موجودا اوصفة لان العرض ايضا صفة لموضوعه قلت
لا يكون هذا القدر في المماثلة ولهذا اعقبه بقوله وقد صرح بان المماثلة
الى هو معنى قوله بوجه من الوجوه انه ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا
او يقال ان اشتراك الوجود لفظي اذ الوجود كل شي عينه وكذا اشتراك
مفهوم الصفة بين العرض وغيره اذ هو من عوارض ما يقال عليه
مفهوما المقصود نفي المماثلة بين ذاتيهما قوله لا كما تزعم الفلاسفة
من انه تعالى لا يعلم الجزئيات اي على وجه جزئي يدخل تحت الزمان
بحيث يصح ان يقال حصل الآن او من قبل او لم يحصل بعد وسيحصل
في زمان قريب او بعيد وان كانوا قائلين بان جميع الجزئيات
من الازل الى الابد معلومة الوجود له تعالى في وقت وجودها
ومعلومة العدم في وقت العدم علما مستمرا لا يتبدل فيه اصلا قوله
نقص وافتقار الى مخصص لان المقتضي لعلمه تعالى وقدرته نفس
ذاته والمقتضي للمعلومية لنفس المعلومات وللمقدورية هو الامكان
المشترك بين المقدورات فلما ثبت علمه بالبعض وقدرته عليه
وجب لشمولها للكل والا لزم الترجيح بلا مرجح من غير شبهة قوله
ولا يقدر على اكثر من واحد بمعنى انه لا يمكن ان يصدر عنه بالذات
الا الواحد بالذات قوله والدهرية هم قوم يسندون الحوادث
الى الدهر ويبالغون فيه حتى كانهم لا يثبتون صانعا وراءه فنسبوا

اليه قالوا ان العلم نسبة بين العالم والمعلوم فلا يصح الا بين المتغايرين
وذهب عليهم ان المغايرة الاعتبارية كافية في ذلك قوله لا يقدر
على خلق الجهل والقبح اي ما يكون خلقه قبيحا منه والا على جهله
وحاصله انه ليس للعالم بحاله ان يفعله وزعم ان غاية تنزيه الله تعالى
عن الشرور والقبائح سلب قدرته عليها فهرب من المطر ووقع
تحت الميزاب وصار كالمستجير بعمرو عند كربته قوله والبلخي
انه لا يقدر على مثل مقدور العبد زعما منه ان مقدوره اما طاعة
او معصية او سفه وافعاله تعالى متعالية عنها ولم يدر ان هذه اعتبارات
تعرض لفعل العبد عند صدوره عنه قوله وعامة المعتزلة انه لا يقدر
على نفس مقدور العبد تمسكا بدليل التمانع على الوجه الكلي الذي
سبق وخفي عليهم ان غاية ما لزم منه عجز العبد وهو لا ينافي العبودية
كما ينافي الالوهية قوله ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زايد
فان العالم يدل على ان موصوفه منكشفة عنده الاشيا والقادر يدل
على انه يصح الفعل والترك والحي يدل على انه يصح اتصافه بالعلم
والقدرة وقوله وليس الكل الفاظا مترادفة لاثبات تعدد الصفات
قوله وان صدق المشتق الخ لان لفظ المشتق موضوع بازا ذاته
ما موصوفة بماخذ الاشتقاق فلهذا صار حمل الاشتقاق في
قوة حمل التركيب اعني حمل هو ذو هو قوله فتثبت له صفة العلم
والقدرة والحياة وغير ذلك قيل ان اراد بثبوت هذه الصفات
اتصافه تعالى بمعانيها فمسلم لكنه لا يفيد المقصود وان اراد وجودها
في نفسها على ما هو المطلوب فممنوع كيف والدليل منقوض بمثل
الواجب والموجود والجواب ان المراد هو الاول والمطلوب حاصل
اذ هذه الاوصاف ليست من الامور الاعتبارية مثل الحدوث والامكان

منه

٨٠

بل من الامور العقلية فكما ان اتصاف الاسود بالسواد يكفي يدل
على وجود السواد فيه فكذا الحال في هذه الصفات كما اشار الشارح
بعد لكن يرد عليه ان المفهوم من هذه المشتقات ليس الا الاضافة فانه
على ما ذكرنا من معانيها فصدقها لا يقتضي الا تحقق هذه الاضافات
واما ان مباديها اهي صفات حقيقية كما هو في حقنا ام ذاته
تعالى مباين لسائر الذوات وهو بالذات مبدأ لهذه الاضافات
كما هو مذهب الفلاسفة والمعتزلة فليس فيما ذكر دلالة على
تعيين شيء منها واما قوله فانه محال ظاهر بمنزلة اسود لا سواد
له ففيه ان المفهوم الظاهر من قولنا اسود الاتصاف بامر
حقيقي هو السواد ومن قولنا عالم هو انكشاف المعلوم له غايته
ان ذلك الانكشاف في حقنا بصفة وكذا النصوص وصدور الافعال
المتقنة لا يفيد ان ازيد من ذلك وكذا الحال في باقي الصفات
فتامل **قوله** ويلزمكم ان العلم مثلا قدرة وحياة ان اراد انه يلزم
اتحاد الاضافات التي هي العالمية والقادرية والحيية وكون
كل واحد منها عين الموصوف بها عند اضافا للملازمة ممنوعة وان اراد
انه يلزم اتحاد مباديها بمعنى انه يلزم ان يكون شيء هو ذات الله تعالى
مبدأ لهذه الاضافات كلها باعتبارات شتى وان يكون هو الموصوف
بها وهو الصانع للعالم والمعبود للخلايق فبطلان اللازم لا بد من افادته
ولزوم كون الواجب غير قائم بذاته مبني على انه مبدأ الاضافة هو
الصفة لا الذات وهو ممنوع **قوله** على ما وقعت الاشارة اليه
في كلام المتقدمين حيث جعلوا القديم والواجب مترادفين فيلزم
تعدد الواجب مثل تعدد القديم **قوله** فلا يلزم تعدد الغير ولا تكثر
القدماء اذا لم يثبت القدم بغير ذاته الواحد ولهذا قيل القدماء

عبارة عن اشيا متغايرة كل واحد منها قديم كما مر قوله لم يصرحوا
بالقدما المتغايرة لكن لزمهم ذلك قيل عليه ان الكفر التزامه
لا لزومه واجيب بان لزوم الشي مع العلم به التزام له قوله
جوزوا الانفكاك والانتقال وهو لا يصح الا على الذوات فكانت
ذواته متغايرة اذ الانفكاك يستلزم التغاير اتفاقا وايضا قالوا
ان الله تعالى جوهر واحد ثلاثة اقانيم فجعلوا الثلاثة اجزاء من الجوهر
وجز الجوهر جوهر كما هو المشهور وايضا وصفوا الاقانيم بصفات
الالوهية كما يدل عليه قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث
ثلاثة وقال عقيبه انما الله اله واحد حتى انهم زعموا ان اقنوم العلم
لما انتقل الى بدن عيسى عليه السلام صار مبدا الاحيا وسائر
خوارق العادات والموصوف بالالوهية لا يكون الا ذاتا ولقائل
ان يمنع لعدم توقف التعدد والتكثر على التغاير فانهم قد اطبقوا
على انها نقيض الوحدة والهو هو وانما النزاع في استلزامه
التغاير كما هو المشهور اولا كما هو راي الاشعرية قوله للقطع بان
مراتب الاعداد ذهابا الى ما يقال من ان العدد ما يقع في العد
انه جز من العدد حقيقة فهو ان يكون مسند المنع اجدر والمشهور
ان العدد قسم من الكم فلا يكون الواحد عددا لان الكم عرض يقتضي
القسمة لذاته والوحدة تقتضي اللاقسمة على ان يمكن منع كونها
عرضا ايضا قوله مع ان البعض جز من البعض يريد ان كل مرتبة
من مراتب الاعداد غير الواحد عارضة لبعض اجزا العدد الذي
فوقها لازمة له فهي في حكم معروضها فيلزم ان لا يكون غيرا لمعروضها
في عدم انفكاكها اذ المقتضي للعدم اعني عدم انفكاك مشترك بينهما
ولهذا لم يبال باطلاق الجز عليها تغليبا للواحد عليها حيث كان ادخل في

مقصودن

مقصوده على انه لا يتوقف على حقيقة الجزئية قوله فليس كل فليس كل قديم الها
حتى يلزم من وجود القدما وجود الالهة يعني ان البرهان انما قام على امتناع
الالهة فكل ما لم يلزم تعددها لا يكون ذلك البرهان منافيا له فلا دلالة على
امتناع تعدد القدما ولقايل ان يقول فعلى هذا لا استحالة في قدم
الممكن اذا لم يكن قايما بذاته تعالى ايضا بل منفصلا عنه اللهم الا ان يبنى
كلامه على حدوث ما سوى ذاته تعالى وصفاته قوله ولصعوبة هذا
المقام يريد ان اثبات الصفات الموجودة لله تعالى وان دل عليه العقل
والنقل في الجملة لكن يرد عليه الاشكالات من وجوه مختلفة منها انها
اما ان تكون حادثة فيلزم كونه محلا للحوادث واما ان تكون قديمة فيلزم
تعدد القدما وقد اعتمد عليه المعتزلة فنفوا عنه الصفات ومنها انها غير
مستقلة بالوجود وهو ظاهر فاما ان يستند وجودها الى ذاته تعالى فيلزم
ان يكون الواحد فاعلا للشيء وقابلا اياه واما الى غيره فيلزم احتياج الواجب
الى غيره وانفعاله عنه واستكماله به وقد استوثقه الحكما فلم يقولوا
بالصفات وجوابه منع استحالة القبول والفعل ومنها ان بعضها لا يعقل
بدون متعلقاتها كالسمع بدون المسموع والبصر بدون المبصر والكلام بدون
المخاطب وهذه المتعلقات حادثة فيلزم حدوث تلك الصفات
فالتزمه الكرامية وجوزوا كونه تعالى محلا للحوادث وجوابه منع احتياج
تلك الصفات الى متعلقاتها بل المحتاج اليها تعلقاتها امور اضافية متجددة د ه
اتفاقا ومنها انها اما ان تكون واجبة لذاتها فيلزم تعدد الواجب والقديم
واما ان لا تكون كذلك فيلزم امكانها وحدوثها فذهب قدما الاشاعرة
الى نفي عينيتها وغيريتها فلا يلزم من وجوبها وقدمها تعدد الواجب والقديم
وقد عرفت ما فيه فالقول المخلص والمذهب الجزل على تقدير وجودها التزام
مغايرتها لذاته تعالى وامكانها ومنع بطلان تعدد القدما واقتضاء الامكان

الحد وثم كما سبق اليه الاشارة قوله فان قيل حاصله ان الغيرية سلب العينية ورفعها ومعلوم ان رفع احد النقيضين يستلزم اثبات الاخر فرفعها معا مع انه محال في نفسه يستلزم اثباتهما معا وهو جمع بين النقيضين وحاصل الجواب منع كون الغيرية عبارة عن سلب العينية بل هي اخص منه فلا يلزم ارتفاع النقيضين ولا ما يترتب عليه من اجتماعهما قوله اي يمكن الانفكاك بينهما هذا غير المنقول عن الشيخ الاشعري ولما ورد عليه انه لو وجد جسمان قديمان لزم عدم تغايرهما لعدم صحة الانفكاك بينهما زاد في التعريف فيه في عدم او في حيز فورد عليه القديمان المجردان كالعقول والنفوس الناطقة على ما يقول به الفلاسفة فان قيل هي عندهم غير موجودة قلنا الجسم القديم ايضا غير موجود على ان تركيب التقييد باحد الشيئين منهما ليس تقييدا باحدهما معينا بل هو اطلاق وتعميم يؤدي التقييد بالكلية فلهذا لم يلتفت الشارح رحمه الله تعالى الى اعتبار ذلك القيد والله اعلم قوله والعدم على الازلي محال فلا يتصور بين ذات الله تعالى وصفاته الانفكاك في العدم واما الانفكاك في الحيز فلا يتصور بين مطلق الذات والصفة قوله اذ هو منها فوجودها وجوده وعدمها عدمه يريد انه ليس للعشرة وجود زائد على وجود وحداتها التي هي اجزاؤها فوجودها نفس وجود احادها وعدمها عدمها وكانهم لو اعترفوا بان للصفات وجودا مستقلا لزمهم ان يقولوا بانه معلول للذات فان كان بطريق الاختيار يلزم حدوثها ويلزم التسلسل ايضا في مثل القدرة والارادة والحياة والعلم مما يتوقف عليه الفعل الارادي وان كان بطريق الايجاب يلزم كونه تعالى موجبا في الجملة وقد اعتقدوا نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه فتفصوا عن ذلك بان صفات الله تعالى ليست غير ذاته فان لم يكن وجودها نفس وجوده فلا اقل من ان يكون ليس

بغير

غيره على ان الوجودات عندهم نفس الماهيات **قوله** بخلاف الصفات
المحدثة نقل عن الشيخ الاشعري انه قال من الصفات ما هو عين الموصوف الذات
كالوجود ومنها ما هو غيره كالصفات الممكنة الانفكاك عن الموصوف ومنها
ما ليس عينه ولا غيره كالصفات النفسية الممتنعة الانفكاك لكن هذا اللبس
اما عايد الى الاصطلاح والتسمية على ما وقع في كلام بعضهم بل هو بحث معنوي
قد قصد والاثبات بالبرهان والمشهور من استدلال لا يتم انك اذا قلت ليس
لفلان على غير عشرة يحكم عليك بلزوم اجزائها من الاعداد المندرجة
تحتها وايضا تقول ما في الدار غير زيد مع ان صفاته فيها ايضا وانت خبير
بان هذا الاستدلال توضيح لدل على ان كل صفة قديمة او محدثة لازمة او
مفارقة ليست على غير موضوع فيها **قوله** اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم
الصانع لاستحالة عدمه فلا يتصور الانفكاك من الجانبين في الحيز كان
معناه ان ينفرد كل منهما بحيز خاص فان **قيل** الصانع وان لم ينفك
عن العالم في العدم لكنه ينفك عنه في الوجود كما ينفك العالم عنه في الحيز
وهذا القدر يكفي في امكان الانفكاك من الجانبين كما سبق من انه اطلقه
ولم يلتفت الى التقييد بان يكون في عدم او حيز **قلنا** الانفكاك
انما يثبت لاحد الجانبين اذا كان منشا الانفكاك ذلك الجانب بان يكون
موجب الانفكاك حالة وعارضة والا فيمكن انفكاك الصانع عن العالم
في الوجود وانفكاك العالم عن الصانع في العدم فلا حاجة الى اعتبار
الحيز في تصور انفكاكهما من الجانبين واذا عرفت ذلك فالعرضان
لما كانا موجودين يمكن الانفكاك بينهما فاذا اعدم فقد انفك كل منهما
عن الاخر لكن لما كان منشا الانفكاك هو حال المنعدم نسب الانفكاك
اليه وايضا لما كان مبدا الانفكاك في الحيز في المتحيزين المتغايرين
هو انفراد كل منهما بحيز خاص نسب الانفكاك في الحيز الى العالم

لا الى الصانع ولهذا قال من راى اعتبار القيد من مشايخنا في عدم او جزا فيها حا
عن المعنى المراد قوله والذات بدون الصفة فان كثيرا من الصفات المحدثة
تزول وتبقى موصوفاتها ومبنى هذا الكلام على ما اشتهر بين المشايخ من ان
كل صفة لا تغاير موصوفها بناء على عدم عموم الدليل كما عرفت لا على ما حكاه
من تخصيصها بالصفات تخصيص الدعوى بالصفات القديمة ولا على ما حكينا
عن الشيخ من تخصيصها بالصفات النفسية ظاهر الفساد لان وجود العشرة
وجود واحد مركب من وجودات وحداتها وانتفا المركب عين انتفا كل واحد
من اجزائه وعدم مستلزم اياه قوله المراد امكان تصور وجود كل واحد
منهما مع عدم الاخر ايا وحاصله انه يمكن ان يعقل وجود كل منهما في الخارج
اي التصديق به مع الجهل بوجود الاخر وان كان وجوده دونه محالا في نفسه
وينبغي ان لا يتوهم من ظاهر عبارته انه يمكن فرض وجود كل منهما دون صاحبه
على قياس ما سمعت في الماهية وذاتياتها والا لزمت المغايرة بين الصفة والموصوف
قوله مع انه لا يستقيم في العرض مع المحل لما عرفت من ان وجود العرض
في نفسه هو وجوده في موضوعه فلا يتصور التصديق بوجوده الخارجي دون
التصديق بوجود محله قوله وكالعلة والمعلول فانه لا يمكن التصديق
بوجود كل منهما معروضا لاضافة العلة والمعلولية دون التصديق بوجود
صاحبه ولهذا الاينافي ما سبق من انه يمكن ان يصدق بوجود العالم ثم يطلب
ثبوت الصانع بالبرهان اذ الغرض هو التصديق بوجوده عن معلوليته فتامل
قوله بل بين الغيرين بل نقول يلزم على هذا ان لا تثبت المغايرة بين
مفهومين اصلا لانه ان لم يكن احدهما مغايرا للاخر فذاك وان كان مغايرا
فلما ذكره من ان الغيرية من الاسماء الاضافية قوله فانه يشترط الاتحاد
بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل فان المتغايرين وجودا لا يصح حمل احدهما على الاخر
وان فرض بينهما اي ارتباط يتصور لكن يرد عليه حمل المفهومات العدمية

اذ لا يمكن الحكم على السواد بعد اتحادها بموضوعاتها في الوجود وهذا البحث من امهات
الاصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول فلا باس ان نشير من خلدنا
في تحقيقه بعبارة موجزة فنقول قد تقرر فيما بينهم ان للقوة العقلية ان تنتزع
من الشي الواحد باعتبارات مختلفة واستعدادات متفاوتة بالقياس
الى الامور المعتبرة في ذاته والى الامور الخارجة عنه وجودية كانت او عدمية
صورا هي مطابقة له وللافراد الموافقة له في الصنف والنوع او الجنس على
اختلاف مراتبه او فيما هو اعم من ذلك كالموجود ومعنى مطابقتها لها ان بينهما
نسبة مخصوصة بها تكون تلك الصور حكاية عنها ومراة لمشاهدتها بوجه
ما حتى كانها عينها انسلخت عن عوارضها واكتفت بعوارض واحد من
تلك الافراد ثم ان مطابقة الصور للاشيا المعينة قد لا تكون معلومة
فاذا اردنا تعريف مطابقة مفهوم من المفهومات لشي من الاشيا لغرض
من الاغراض نستحضر ذلك الشي بالصورة المعلومة المطابقة له
ونجعلها الة لملاحظته فنحكم عليه بذلك المفهوم ونحمله عليه
ويكون معنى حملنا انه مطابق له بالمعنى المذكور فيجب ان يكون
مفهوم الموضوع ومفهوم المحمول صورتين متغايرتين ليصح معرفة
مطابقة احدهما لشي واحد دون الاخرى ليفيد الحمل وان يكون
مطابقهما امرا واحدا ليصدق التصديق هذا معنى قولهم الحمل
والهوهو يقتضي جهتي تغاير واتحاد وان اختلف مقالهم في
تلخيص العبارة عن تينك الجهتين فاحسن التدبر في هذه الجملة
فانها تكشف لك عن معنى الحمل وتسهل عليك حل الشبهات
الموردة عليه وتنفعك في مواضع اخرى قوله والتغاير بحسب
المفهوم قد ضويق عليه في هذا الظرف بان مجرد التغاير لا يكفي في
الافادة على ما عرفت تحقيق ذلك من قبل وليس كما ينبغي فانه

جعل التغاير شرط الافادة لا سببًا كافيا فيها لما ان هذا القدر
كافٍ لغرضه منهما كما لا يخفى قوله ولا يخفى ما فيه فان مغاير
شي لكل شي لا يستلزم مغايرته لكل جزء من اجزائه قوله تنكشف
المعلومات موجودًا كان او معدومًا معلومًا محالا او مستقيمًا
حادثا او قديمًا متناهيًا او غير متناه جزئيًا او كليًا وبالجملة جميع
ما يمكن ان يتعلق به العلم فهو معلوم لله تعالى لما عرفت من ان
المقتضي للمعلومية ذوات المعلومات والمقتضية للعالمية ذاته
تعالى ونسبة الذات الى جميع المعلومات على السوا وقد ثبت
علمه بالبعض فوجب علمه بالكل مع انه غير انه علمه تعالى بالمتجددا
على وجهين علم لا يتقيد بالزمان وهو علمه تعالى بوجود كل
منها مقيدا بوقت وجوده على وجه كلي وبعدمه مقيدا بعدمه كذلك
على ما سبقت الاشارة اليه في تقرير مذهب الحكما وهو باقٍ
ازلًا وابدًا لا يتبدل ولا يتغير وعلم متقيد بالزمان وهو
علمه تعالى بالمتجدد المعين بانه وجد او زال وهذا متناه
بالفعل حيث تناهي المتجددات غيره بالقوة بالمتجددات ابدية
متغير متبدل الا ان تغيره لا يوجب تغيرا في صفة العلم ولا
تغير امر حقيقي في ذاته تعالى بل يوجب تغير اضافة العلم وتعلقه
بالمعلومات ولا فساد فيه وقوله عند تعلقه بها اشارة الى
دفع ما يقال ان جميع المعلومات لو كانت منكشفة له تعالى
يلزم ان يكون عالما في الازل بان زيدا دخل الدار وهو جهل
تعالى الله عنه ومن هنا ذهب ابو الحسن البصري الى انه تعالى لا يعلم
الاشيا قبل وقوعها فندفعه بان الموجب الانكشاف المعلوم ليس
العلم بل تعلقه وهو متعلق في الازل بان زيدا سيدخل الدار حتي

اذا دخل بزوال ذلك التعلق ويتعلق بانه زال قوله تؤثر في
المقدورات عند تعلقها بها اعلم ان للقدرة عند المحققين بالمقدور
تعلقين معنوي لا يترتب عليه وجود المقدور بل تمكن القادر من
ايجاده وتركه وهذا التعلق لازم للقدرة قديم بقدمها ونسبته
الى الضدين على السواء وتعلق اخر يترتب عليه وجود المقدور او
عدمه عند القائل بان العدم مقدور وهو المعبر عنه بالتاثير
والتكوين والايجاد ونحو ذلك والاظهر انه حادث عند حدوث
المقدور وفي كلامهم ما يشعر بانه قديم لكنه متعلق بوجود
المقدور لا في الازل بل بوقت وجوده فيما لا يزال وظاهر
قوله تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها يدل على ان المراد بالتعلق
هو المعنى الثاني وانه حادث ولعله اختاره لقوته لكن الاوفق
لكلام المتن ان المراد المعنى الاول اذ التعلق الموجب لوجود المقدور
عند القائلين بالتكوين ليس للقدرة بل للتكوين على ما سيجي تفصيله
قوله توجب صحة العلم لم يقل والقدرة كما هو المشهور ايما الى
انه يكفي في التمييز والجزم لفظ الصحة اذ الحياة لا توجب العلم
قوله والقوة هي بمعنى القدرة لم يتعرض لافرادها بالذكر
والفصل بينهما وبين القدرة بالحياة لخفا وجههما على ما لا يخفى
وما قيل انه تنبيه على انها ترادف القدرة وان الله تعالى
يطلق عليه القوي فهو بعيد ناء عنه المقام كما انهم فسروا قوة
الله تعالى بكمال قدرته بحيث ان لا يتأتى عليه ممكن فيكون ذلك
معنى اخر للفظ القوة غير القدرة والاول ابعد منه بل فيه
شبهة تصريح بالمباينة قوله فتدرك اي المسموعات والمبصرات
ادراكا تاما لا على سبيل التخيل اي ملاحظة المحسوسات بعد

غيبوبتها عن الحس ولا على سبيل التوهم اي ادراك المعاني
الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كصداقة زيد وعداوة عمرو .
ولا طريق تاثير حاسة وانطباع صورة في الحدقة كما في ابصارنا
او وصول هوا متكيف بكيفية الي الصماخ وقرعه للعصبة المفروشة
في مقعره كجلدة الطبلة كما في سمعنا، ويمكن ان يعتبر تاثير
الحاسة فيهما معا وهو ظاهر بل يمكن اعتبار وصول الهوا كذلك
لان ابصارنا ايضا محتاج الى توسط هوا مشف بين الرائي ٥
والمرئي وهذا رد على من ينكر السمع والبصر في حقه تعالى متمسكا
بانهما مشروطان بما لا يتصور في حقه تعالى وذلك لان اشتراطهما
بما ذكر ممنوع وحصولهما به في حقنا بمجرد جريان العادة بذلك وقوله
ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات اشارة الي ابطال تمسك اخر
لهم في ذلك . واعلم ان الشيخ الاشعري لما اختار ان ادراك الحواس
بمتعلقاتها لم يلزم من كونه تعالى سميعا بصيرا ان توجد له صفتان
زايدتان على العلم تنكشف بسببهما المسموعات والمبصرات وقد
عرفت ان الجمهور خالفوه في ذلك فلزمهم ان يجعلوا صفتين زايدتين
على العلم لكن المنقول عن الامام ان الفلاسفة والكعبي وابا الحسن
البصري اولوهما بالعلم بالمسموعات والمبصرات . وقال الجمهور
منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زايدتان على العلم واما
ادراكه تعالى لساير المحسوسات اعني الملموسات والمذوقات ٥
والمشمومات على ما حكاه امام الحرمين ان الصحيح المقطوع به
عندنا وصفه تعالى باحكام الادراكات المتعلقة بها وان لم يرد
وصفه باللمس والذوق والشم لما ان ذلك ينبي عن اتصالات
يجب تنزيهه تعالى عنها فعند الشيخ الاشعري لا حاجة في ذلك الى

صفة

صفة اخرى هي مبدأ لذلك ومن هاهنا عد بعضهم الادراك صفة
ثابتة له تعالى وراء التكوين فتدبر **قوله** لانها صفات قديمة
تحدث لها تعلقات يؤيد ما ذكرنا من انه اختار ان الايجاد اثر القدرة
وان هذا التعلق يحدث عند حدوث الحادث **قوله** مع استواء
نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع بمعنى ان العلم
انما يتعلق بوقوع شي معين لانه في نفسه كذلك والا كان جهلا
فقد منع ذلك في العلم الفعلي للقطع بان احدنا يتصور امرا من الامور
ويصدق بتضمنه لمصلحة من المصالح فيفعله لكن الاصحاب قد جزموا
القول باستواء نسبة العلم الى التصديق كالقدرة وان العلم
بالمصلحة لا يكون داعيا الى الفعل ما لم تحصل الحالة المعلومة بالو جدان
المسماة بالارادة وبنوا على انه لا موجود الا ويمكن تصوره على
وجه احسن منه فوقوعه على ما هو عليه تخصيص من غير مخصص ومما
نبه على ذلك انا كثيرا ما نتصور امرا ونعلم ان فيه مصلحة لكنا لا
نفعله لكسل او حياء او ورع او نحو ذلك ما لم يحصل لنا المعنى المسمى
بالارادة وبالجملة فبعد تسليم ان الله تعالى قادر بمعنى انه يصح
منه الفعل والترك ينبغي ان لا يتوقف عاقل في ان علمه بوجه
المصلحة لا يكفي في فعله فان هذا العلم لازم ذاته لا ينفك قطعا
والا لزم تجهيله تعالى عنه علوا كبيرا ولهذا لزم الفلاسفة القو ل
بالايجاب مع اعترافهم بان ايجاده تعالى للعالم على النظام المشاهد
تابع لعلمه بوجه الكمال فيه نعم قد اورد على القول بالارادة
انه ان جاز تعلق الارادة بكل واحد من الضدين بدلا عن الاخر
فتعلقها باحدهما ترجيح بلا مرجح وان لم يمكن ذلك بل كان تعلقها
باحدهما مقتضى ذاتها فالمريد غير قادر على الفعل بالمعنى المذكور

اذ قد وجب وجود احد الضدين منه لا وجوبا مترتبا على تعلق ارادته
بل لم يجز منه الا وقوع هذا الضد وغاية ما يمكن ان يقال فيه
ان تعلق الارادة باحد الضدين لذاتها الا بمعنى ان ذاتها
تقتضي التعلق به البتة بل بمعنى انها لا تحتاج في ذلك الى مرجح غير
ذاتها وهذا خاصة الارادة فلا يجوز مثله في القدرة فتامل قوله
على من زعم ان المشية قديمة زعمت الكرامية ان المشية صفة
قديمة متعلقة بجميع ما شاء الله تعالى من الحوادث من حيث تحدث
واما الارادة فمتعددة وحادثة حسب تعدد الحوادث وحدوثها وهم
يجوزون قيام الحوادث ~~من حيث تحدث~~ بذاته تعالى على ما سمعت
فتيل قوله وعلى من زعم ان ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره
ولا ساه ولا مغلوب المشهور ان القول بان معنى كونه تعالى مريدا
انه ليس بمكره ولا ساه ينسب الى النجار واحد قوليه والقول بان
معنى ارادته فعل غير امر به ينسب الى الكعبي ومعنى ارادته
تعالى فعل نفسه هو علمه به وهو المراد مما وقع في المواقف قال
الكعبي هي في فعله العلم الا ما وقع في شرح من تفسيره بالعلم بما في العالم من المصلحة
فانه قول ابي الحسين البصري ووقع في كلام الشارح ما يدل على ان كثيرا
من معتزلة بغداد ذهبوا الى ان ارادته تعالى فعل نفسه انه ليس بمكره ولا
ساه وفعل غيره امر به وينبغي ان يكون هذا هو المراد مما ذكر في
الكتاب قال والاعتراض على قول النجار بانه يوجب على كون الجماد مريدا
لانه ليس بمكره ولا ساه ليس بشيء لانه انما يفسر بذلك ارادته تعالى
وفيه تامل اذ المقصود انه لو صح اطلاق المريد عليه تعالى بمجرد ذلك لصح
اطلاقه على الجماد لتمام مصحح الاطلاق فيه ايضا فتدبر قوله ولو شاء
لوقع لقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا ولقوله

عليه الصلاة والسلام ما شاء الله كان وقد تلقته الامة بالقبول ودار
على لسان السلف والخلف وتاويله بان المراد ما شاء مشيئة لسر وليجا
عدول عن الظاهر من غير دليل **قوله** وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان
عما لا يعلمه بل يعلم خلافه كما اذا اخبر بوقوع نسبته وهو عالم بانتفائها ٤٦
ولا شك انه في حال الاخبار يجد في نفسه معنى ايجابيا يدل المخاطب
عليه بعبارته وليس ذلك علما بوقوع النسبة ولا اعتقادا له ولا
ظنا اياه ولا شكا فيه لظهور ان شيئا من ذلك غير حاصل له فما يقال
من انما ذكره انما يدل على مغايرته لليقين دون سائر اقسام الادراك
مغفول عن قوله وهو يعلم خلافه وكذا الارادة ما يقال من ان ذلك
لا يتم في الواجب وقياس الغائب على الشاهد غير مفيد لان ما ذكره
تصوير للكلام النفسي وكشف عن ماهيته لخفائها ولذلك انكره
غير الاشاعرة واما البرهان على ثبوته له تعالى فيجي بعد اسطر
واعلم ان الكلام النفسي على ما ذكره من تصويره عبارة عن مدلول
الكلام اللفظي وقد نبه القوم على المغايرة فيما بينهما بان الكلام النفسي
اي المعنى الحاصل في النفس شي واحد لا يتغير بتغير العبارات عنه
اي المترادفة من لغة او لغات بل ربما يدل عليه بغير العبارة من
مثل الكتابة والاشارة وغير المتغير غير المتغير وزعم بعضهم انه
غير مدلول الكلام قائلا ان المعنى الذي نجده في انفسنا لا يتغير
بتغير العبارة ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام
واتصف زيد بالقيام تعبيرات عن معنى واحد وانكار ذلك مكابرة
ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك من مدلول
اللفظ وهذا كلام القوم بمراحل **قوله** كما امر عبده قصدا لاظهار
عصيانه اعترض عليه بان الحاصل في هذه الصورة صيغة الامر لا حقيقته

اكات

الا ترى ان الامر النفسي الذي هو مدلول الامر اللفظي اعني الطلب

عن حاصل هنا لمن زعم ان هذه الصيغة تعبر عن حالة ذهنية وانكارها

مكابرة فيرد عليه ان اللفظ انما يعبر به عما يدل عليه وضعا وهذه

الصيغة موضوعة للطلب الحاصل للمتكلم فان اراد انها قد عبر

بها هنا عما وضعت له فالمكابرة هو الاعتراف به لا انكاره وان

اراد ترجمة عن معنى الطلب فلا بد ان يكون متصورا له فذلك

المعنى المتصور له ليس له وجود عيني بالاتفاق ولا وجود ذهني عندنا

فكيف يعد كلاما نفسيا وان اراد انه ما لم تعرض له حالة باعثة

على التلفظ بهذه الصيغة لم يتلفظ بها فلا يلزم ان يكون تلك

الحال كلاما نفسيا بل هي ارادة امر يفهم من المخاطب طلب المتكلم كما

ذكر صاحب المواقف وهذا الكلام بجملته عائد في صورة الامر جار

على الوجه الذي سبق فتدبر قوله وتواتر النقل عن الانبياء

فان الارسال لا يتوقف الا على وجود المرسل واتصافه بالصفات

التي يتوقف عليها الفعل الاختياري من الحياة والقدرة والارادة

والعلم اذ يجوز ارسال الرسول بان يخلق الله تعالى فيه علما ضروريا

برسالته وما يتعلق بها من الاحكام او يخلق الاصوات الدالة

عليها او بغير ذلك ويصدقه بان يخلق المعجزة على يده من غير احتياج في

شيء من ذلك الى الكلام بل قيل لا حاجة فيه الى العلم ايضا قال وهذا

مكابرة نعم يتجه ذلك في الكلام على ما صرح به الامام وما سبق

كان كلاما ظاهرا مشهورا فيما بينهم قد اجتهدنا في توجيهه وتمشيته

ما امكن وهذا امتن وامكن مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت

صفة الكلام فان معنى التكلم لغة هو الاتصاف بصفة الكلام

لا ايجاد الكلام في غيره كما تزعمه المعتزلة في معنى كونه تعالى متكلما

قوله

قوله ولما كان في الثلاثة الاخيرة الخ ولما كان الباعث على تكرار
الاشارة ما ذكر عكس في الاعادة ترتيب الابتدا فقدم ما كان
الخفا فيه اكثر والنزاع اشهر والتفصيل اوفر قوله لان امتناع
التكلم بالحرف الثاني بدون انقضا الحرف الاول بديهي وايضا
الحرف منه مصوت ومنه صامت فالمصوت لا يمكن الابتدا به
وكذلك الصامت الساكن عند البعض فالتلفظ بها مسبوق بالتلفظ
بحرف صامت متحرك وايضا الكلام لا يخلو عن الحروف المتحركة وقد
تقرر فيما بينهم ان التلفظ بالحرف المتحرك سابق على التلفظ بحركته
ستسمع في هذا كلاما اخر والله اعلم قوله ومع ذلك فهو قديم
اذ لا يجوز قيام الحوادث بذاته تعالى هذا عند الحنابلة واما
الكرامية فقد سمعت انهم يجوزون قيام الحوادث بذاته تعالى فلم
يضطروا الى التزام ما تشهد البديهة باستحالته من قدم الكلام من
الاصوات والحروف قال الشارح والمارات الكرامية ان البعض
الشرا هو لذ بعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل
ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذاته تعالى
وانه قول الله تعالى لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم وقوله
حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ما كان قائما بالذات فهو
حادث بالقدرة غير محدث وما كان مباينا للذات فهو محدث
بقوله كن لا بالقدرة قوله فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده
اعني السكوت والخرس لكن لما كان في الكلام النفسي وضده نوع خفا
لم يشتهر اطلاق لفظهما عند اهل العرف واللغة الا على الكلام
اللفظي وضده نوع خفا لم يشتهر اطلاق لفظهما عند اهل العرف
واللغة الا على الكلام اللفظي وضده قوله لما ان ذلك اليق بحال

التوحيد ولانه لا دليل له الدليل الاول خطابي ويرد على الثاني
ان عدمه في نفس الامر ممنوع وعندك غير مفيد على ان عدم الدليل
لا يستلزم عدم المدلول قوله بل انما يصير احد تلك الاقسام
عند التعلقات يريد ان تلك الاقسام ليست انواعا حقيقية
للكلام بل هي انواع اعتبارية له فان الكلام نوع متحصل في نفسه
فاذا اعتبر تعلقه بما او بامر اخر على وجه اخر يصير امرا او نهيا
او غير ذلك فذهب ابو سعيد من الاشاعرة الى انه ليس لكلامه
تعلق ازلي وانما تعلقه فيما لا يزال وهو المذكور في الكتاب اذ
الامر بدون المامور والنهي بدون المنهي محال وذهب غيره
الى ان تعلقاته ايضا ازلية وسيجي الجواب عن دليله قوله
وذهب بعضهم حكى ذلك عن الامام الرازي ومنهم من قال انه
في الازل خمسة معاني الخبر والامر والنهي والاستفهام والنداء
قوله ورد بانا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام
البعض للبعض لا يوجب الاتحاد قيل وايضا يمكن ارجاع الجميع
الى كل واحد من الاقسام اذ لا شك في ان كل واحد نوع استلزام
لكل واحد فالتخصيص تحكم وفيه بعد لا يخفى وقد يتنبه الفطن
من هذا الكلام ان الكلام النفسي يختلف باختلاف الهيات العارضة
له عند الدلالة عليه بالالفاظ المتفاوتة فتدبر قوله كما اذا
قدر الرجل ابنا له فامره بان يفعل كذا قيل الموجود في هذه الصورة
هو العزم على الامر وتخيله لا حقيقته لكن لا يرض ذلك فيما اذا
اخبر الصادق بانه سيولد له ابن بعد موته فيقول لمن حضر عنده
اني امرت ابني ان يشتغل باقتناء الفضائل فابلغوا اليه امري بل
ربما يكتب ذلك بخطه ويامر بدفعه اليه ليعلم انه طلبه ومعلوم انه

ليس

ليس الحاصل عنه حينئذ هو العزم على الطلب او تخيله بل هو حقيقة
الطلب ولا يعد ذلك سفهاً وحمقاً بل كيساً وحزماً واما الخطابات
الشامل للموجود والمعدوم كاوامر النبي عليه الصلاة والسلام
بالنسبة الى جميع امته فليس من هذا القبيل فان مبناه على تنزيل
المعدوم منزلة الموجود وتغليباً له عليه وذلك طريق معهود فيما
بينهم قوله والاخبار بالنسبة الى الازل لا متصف بشيء من الازمنة
بان يكون الزمان ظرفاً له نفسه بل هو مجرد عن الزمان وان كان
حكمه متعدياً به مثلا تقول زيد موجود في الوقت الفلاني معدوم
في غيره وداخل في الدار في وقت معين من وقت وجوده خارج عنها
في غيره بخلاف قولنا سيدخل زيد الدار او دخل فانه اخبار متعدي في
الازل بزمان سابق على زمان الدخول وفي الثاني بزمان متاخر
عنه وذلك انما يتصور اذا كان الخبر زمانياً وعلم الله تعالى متعلق
بالحادث على الوجه الاول تعلقاً ازلياً لا يتغير ولا يتبدل وعلى
الوجه الثاني لكن لا بالنظر الى ذاته تعالى بل بالنظر الى زمان
اخر وجود ذلك الحادث في زمانه او قبله او بعده كما قد سلف
وقد يقع مثل ذلك في اخبار اته فتدبر قوله ليلا يسبق الى الفهم
وانما يسبق ذلك لما شاع من اطلاق لفظ القران على ذلك المولف
عند اهل اللغة والقران وعلما الاصول والفقه ما لم يتفق ذلك
في كلام الله تعالى ومن قال ومن دينه تنبيه على الترادف فتدبر
قوله جهلا او عناداً اراد الشارح وكفى على جهلهم ما نقل عن
بعضهم ان الجلد والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي
كتب به القران فانتظم حروفاً ورقوماً هو بعينه كلامه وقد صار
قديماً بعد ما كان حادثاً قوله منا التاليف والتنظيم الخ اراد

بالتاليف مجرد التركيب من الكلمات والجمل وبالتنظيم جعلها مترتبة المعاني متناسقة الدلالات حسب ما يقتضيه العقل وبالانزال نقله من اللوح المحفوظ الى السما الدنيا دفعة بعزته ووقوعه في مقابلة التنزيل المراد به نقله من السما الدنيا الى الارض بدفعات لما في باب التفعيل من الدلالة على كثرة الفعل فقد روي انه تعالى انزل القران جملة من اللوح الى السما الدنيا فحفظته الحفظة وكتبته الكتبة في الصحف ثم نزله منها الى النبي عليه الصلاة والسلام موزعا في ثلاث وعشرين سنة على حسب المصالح وكذا الحوادث ولا شك ان الكلمات والجمل وجود بعضها مشروط بانقضا البعض فالمولف منها حادث وكذا الحوادث الانزال والتنزيل لا يصح على الصفة القديمة وكذا العربي والمسموع والفصيح هو اللفظ والمعجز حسب مقارنته دعوى النبوة فيكون حادثا **قوله** الى غير ذلك كاتسامه بالافتتاح والاختتام واتصاف بعضه بالاحكام وانقسامه الى السور والايات وتميزه بالفواصل والغايات ومنه كونه ذكرا كما قال تعالى وهذا ذكر مبارك وانه لذكر لك ولقومك والذكر محدث لقوله تعالى وما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث **قوله** والاصح اتصاف الباري تعالى بالاعراض المخلوقة له ان اراد انه يلزم صحة قيام تلك الاعراض بذاته تعالى فالملازمة ممنوعة وان اراد انه يلزم صحة حمل تلك الاعراض عليه تعالى حمل اشتقاق فالمناسب ان يقول بدل قوله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولم يصح ذلك لغة وشرعا **قوله** فالكتابة تدل على العبارة وهي على ما في الاذهان وهو على ما في الاعيان بيان للعلاقة المصححة لوصف الكلام القديم بما هو من صفات الالفاظ المنطوقة والمخيلة او نقوش الكتابة ثم ان الوجودين الاولين من هذه

الوجودات

الموجودات الاربعة وجودان حقيقيان لعروضهما عارضان له
حقيقة الا ان الاول منهما وجود اصيل يتصور ثانيا وتظهر احكامه
وفيه يعتبر قدمه وحدوثه والثاني على تقدير وجود ظلي لا يترتب
به اثاره عليه ولا يعتبر فيه حدوثه او قدمه واما الاخيرين
فليسا عارضين لما نسب اليه حقيقة بل لما يدل عليه من اللفظ
والنقش الدال عليه وظاهر ان حدوثهما لا يستلزم حدوث مدلو له
قوله وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد
به الالفاظ المنطوقة المسموعة اي يلاحظ فيه اتصاف تلك الالفا ظ
المنطوقة به حقيقة فيكون وصف القران به مسامحة بناء على العلاقة
السابقة وكذا الكلام في قوله او المخيلة وقوله اذ الاشكال
المنقوشة وقد خفي عليه ذلك اعترض بان هذا جواب اخر بلا تحقيق
لجواب المص ثم اني اراك ينقدح لك من التحقيق الذي اورده
لتحقيق جواب المص ان مراده من الكلام النفسي هو مدلول الكلام
اللفظي فلا تكن في مرية من ذلك قوله ولما كان دليل الاحكام
قد ظهر فيما سبق ان القران حقيقة هو المعنى القديم واطلاقه على اللفظ
تجوز من باب الدال باسم المدلول ولما اشتهر عن الاصوليين انهم يقولون
ان القران اسم للفظ والمعنى جميعا اشار الى ان المعنى المجازي لما كان
هو المناسب لغرضهم تعارفوا اطلاقه فجعلوه اسما له وعرفوه بما يناسبه فلا
ينافي ذلك ما ذكرنا قوله لموسى عليه السلام يريد لما كان معنى سماع
كلام الله تعالى سماع ما يدل عليه وكل منا قد سمع ما يدل عليه فما معنى
اختصاص موسى عليه السلام باسم الكليم فاجاب بانه سمع صوتا
دالا على كلامه مخلوقا له تعالى من غير مدخل كسب لعبد من عباده وان
كان من جهة واحدة وقال رحمه الله والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور

والاستاذ ابو اسحاق وقيل سمعه بصوت في جميع الجهات واختار
الامام الغزالي رحمه الله انه سمع كلام الازلي في غير صوت ولا حرف
كما يرى في الاخرة ذاته بلا كم ولا كيف قوله فان قيل لو كان كلام
الله تعالى حقيقة هو المعنى واطلاقه على اللفظ مجازا اذ تعارف
الاصوليين وتعريفهم انما هو في لفظ القرآن فيلزم ان يصح نفيه
عن اللفظ اذ اقوى امارات المجاز صحة نفي المعنى الحقيقي واقوى
امارات الحقيقة عدم صحته والنفي منها غير صحيح بالاجماع قوله
اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة اذ لا معنى لدعوة العرب الى المعارضة
والاتيان بمثل صفة قديمة له تعالى وفيه بحث لان تلك الصفة
القديمة عبارة عن المعاني المتناسقة المدلولة للالفاظ المرتبة
فكيف لا يتصور من العرب نسق المعاني على وجه بليغ رتبتها في البلاغة
وان لم تكن قديمة مثلها على انهم ينكرون قدمها ويجعلونها من ترتيب
النبي صلى الله عليه وسلم والمقصود من التحري الزامهم وتعجيزهم لطلب
اتيان مثله حقيقة وقد صرح علما البيان بان الفضيلة التي بها
يستحق الكلام ان يوصف بالفصاحة والبلاغة والبراعة ونحو ذلك
انما هي في طلب المعاني المترتبة في النفس لاجل اللفظ المنطوق به
وان الاعجاز ليس لامر يرجع الى اللفظ بل الامر يرجع الى ترتيب المعنى
في النفس فالاولى ان يتمسك في ذلك بان المعجزة يجب مقارنتها
لدعوى النبوة قوله انما هو باعتبار دلالته على المعنى فيكون منقو
عرفيا حتى لو استعمل بحسب الوضع الثاني في المعنى الاول كان مجازا
كما انه استعماله بحسب الوضع الاول في المعنى الثاني مجازا لكنهم
لا يتحاشون عن تسميته مثل مشترك نظرا الى انه يصح استعماله
في معنييه بطريق الحقيقة نظرا الى اشتراك اهل الاستعمال في وضعيه

يعني انه قد علم من الكلام السابق ان كلام الله تعالى حقيقة

ومن هنا يتوهم انه مشترك **قوله** فقدم النظم المؤلف المترتب الاجزا
يعني انه ليس مراده ان اللفظ مع كونه متعاقب الاجزا في الوجود قديم
فانه بديهي الاستحالة **قوله** بل يعني ان اللفظ القايم بالنفس
غير مرتب الاجزا ليس معناه ليس بين اجزايه ترتب وضعي بهيئة تاليفية
كيف والحروف بدونه لاتكون كلمة والكلمات بدونه لاتكون كلاما
والدلالة على المعاني الوضعية والمزايا الخطابية لابدونه بل معناه
انه ليس ههنا ترتب في الوجود وتعاقب فيه حتى يكون وجود بعضها
مشروطا بانقضا البعض كما في القراة فانه لايمكننا ان نتلفظ
ببعض الحروف حين مالم نفرغ عن بعضها لعدم مساعدة الالة للتلفظ
بجميع الحروف معا بخلاف وجودها في ذات الباري فان وجود جميعها
هناك معا لازم لذاته تعالى دايم بدوامه فلا يلزم حدوث شي منها
ومما يحاكي ذلك محاكاة بعيدة وجود الالفاظ في نفس الحافظ فان
جميع الحروف بهياتها التاليفية بموادها وصورها محفوظة في نفسه
مجتمعة الوجود فيها ليس وجود بعضها مشروطا بانقضا البعض والعدد امه
على نفسه وحاله مثل حال الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع
والفرق بان وجود الحروف على وجود هذا الوجه في ذاته تعالى بالو جود
العيني وفي نفس الحافظ بالوجود الظلي الخيالي لايضرنا اذ الغرض مجرد
التصوير والتفهيم لا اثباته بطريق التمثيل فبطل ما يتوهم من انه اذا
لم يكن ههنا ترتيب لايبقى فرق بين ملح ولمح ونظايرهما وما ذكره رحمه الله
من ان قيام الحرف والصوت بذات الله تعالى غير معقول وان كان
غير مرتب الاجزا كحرف واحد مثلا فان اراد ان كيفية قيامه به غير
معقولة لنا فلا كلام فيه وان اراد انه لايجوز ذلك عقلا فلا يخفى
قوله فساده فانه لما جاز قيامه ببعض الموجودات فلم لايجوز قيا مه

بذاته تعالى لابد لنفي ذلك من دليل **قوله** ونحن لانعقل من قيام
الكلام بنفس الحافظ الخ هذا مسلم لكنه لايضر في المقصود والظاهر
ان الشارح فهم من نفي الترتيب بين الاجزا نفي الترتيب الوضعي
والهيئة التاليفية وذلك باطل قطعا اذ لايتصور بدونه كلمة
ولا كلام ولا دلالة وضعية او ذوقية بل المقصود منه نفي تعاقبها
في الوجود كما عرفت • وقد استشكل عليه ايضا ان القران ان كان
اسما لخصوص الالفاظ القديمة يلزم ان لايكون المنقول بين
دفتي المصحف والمقرو بالالسن والمحفوظ في الصدور نفس القران
بل مثله وان جعل اسما للنوع يلزم صحة نفيه عن خصوصها وهذا
الاشكال غير مخصوص بهذا القول بل هو وارد على الكل اذ لم ينكر احد
كون لفظ القران موضوعا بازا اللفظ المنطوق المنظوم فالترديد
عائد بشقيه • وقد اجيب عن ذلك بانه اسم للمؤلف المخصوص القائم
باول لسان اخترعه الله تعالى وما يقرا كل احد مثله لاعينه واختار
المولى الشارح رحمه الله انه اسم له لامن حيث تعين المحل فيكون واحدا
نوعيا وكل ما يقرا كل قاري نفسه لامثله وكذا الحكم في كل شعر او كتاب
ينسب الى مؤلفه وما ذكر من انه يلزم صحة نفيه عن ذلك ان اريد
صدق سلبه فالملازمة ممنوعة اذ لايصح سلب النوع عن فرده وان
اريد سلب كون لفظ القران موضوعا بازائه بخصوصه او سلب كون
مسمى القران نفسه فبطلانه ممنوع كما ان لفظ الانسان غير موضوع
بازا زيد وليس مسماه اعني ماهية الانسان نفس زيد **قوله**
الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى غير بين لانه قد ذكر انه
صفة له تعالى فيكون قائما بذاته اذ لامعنى لقيام صفة الشيء بغير
فيكون ازلية **قوله** لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض عليه

تعالى

تعالى فيقال اسود بمعنى القادر على السواد وابيض بمعنى القادر على
البياض وكاتب ومتحرك الى غير ذلك ولا شك في بطلانه **قوله** فاما
بتكوين اخر فيلزم التسلسل قيل فيمنع لجواز ان يكون التكوين نفسه
والجواب ان التكوين مكون بالنسبة الى تكوينه وسيجي ان التكوين
غير المكون ثم قيل ويمكن ان يقال نفس التكوين المتصف به الباري
تعالى ازلا يتعلق بوجود نفسه ولا استحالة في سبق ذات الشيء على
وجوده وفيه ان اقتضا ذات الشي وجوده قد منعه جمهور الفضلاء
وخصه قوم بالواجب تعالى وتجويز ذلك في غيره ليسد باب اثبات
الصانع **قوله** لو حدث لحدث اما في ذاته لم يلتفت الى المقدمة
التي هي قوله الدليل الاول اعني امتناع قيام صفة الشي بغيره لما لم
يكن فيها من خلاف البعض تكثيرا للادلة واشعارا بانه يمكن اتمام
الدليل على المطلوب بدونها **قوله** ويبنى هذه الادلة الخ اما الاول
فلانه لا يمتنع قيام الامر الاضافي المتجدد بذاته تعالى واما الثاني
فلانه لا يلزم من كونه خالقا في الازل وجود صفة حقيقية فيه اذ الخلق
والتكوين والايجاد اسامي من الامور الاضافية واما الثالث فلان
الاضافات لما لم تكن موجودة لم تحتج في تجددها الى التكوين واما
الرابع فلما مر في الوجه الاول **قوله** ومميتا ومحييا فيه اشارة الى
انه لا نزاع في ان نفس الاحيا والاماتة والخلق والتخليق والايجاد
والاخراج من العدم الى الوجود من قبيل الاضافات لا كما يشعر به ظاهر
كلام المشايخ من انها امور موجودة هو التكوين وسيصرح بذلك فيما بعد
انما النزاع في انه هل لهذه الاضافات مبدا حقيقي غير القدرة والارادة
يسمى بالتكوين ام لا **قوله** والدليل على كونه صفة اخرى قيل والذي
يخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذي نجده في الفاعل وبه يميز

من غيره ويرتبط بالمفعول ان لم يوجد بعد وهذا المعنى بعد الموجب ايضا
بل القول هو موجود في الواجب بالنسبة الي نفس القدرة والارادة
فكيف لا يكون صفة اخري والظاهر انه يريد بارتباط الفاعل بالمفعول
صلاحية تاثيره فيه ويريد بالمعني الذي يخص الفاعل مبدا تلك
الصلاحية فنقول ذلك في الواجب بالنسبة الي المحدثات نفس القدرة
والارادة وبالنسبة الي صفاته تعالي نفس ذاته الممتازة بذاتها عن
ساير الذوات هذا علي راينا واما علي راي الحكما فالقادر لفعله
مباد معلومة والموجب ان كان واجبا فذلك المبدا نفس ذاته
او جزا او خارجا لازما او عارضا وجوديا او عدميا واذا تعدد
المعلول يكون بالنسبة الي كل معلول شيا مما ذكر وبالجملة ادعاء
كون المعني الذي يرتبط به الفاعل بالمفعول معني واحدا قايما بذات
الفاعل مشتركا بين الممكن والواجب والقادر والموجب تعلوما بالوجد
موجودا في الاعيان مجامعا لوجود المعلول وعدمه مسمي بالتكوين مع
انه لا يوافق مذهبنا بعيد عن الصواب وخروج عن الانصاف . فان
الوجدان قد لا يعم الانسان فلسنا ننكره لكنا ننكر الوجدبه **قوله**
فان القدرة جواب عما قالوا ان مبدا الايجاد لا يجوز ان يكون هو
القدرة لان اثرها صحة الفعل والترك من الفاعل فتكون نسبتها الي
الطرفين علي السوا فلابد من صفة اخري يخص احد الطرفين **قوله**
ولما استدل القايلون بحدوث التكوين اي بكونه من الامور الاضافية
المتجددة لا من الصفات الحقيقية القديمة ولهذا جعل هذا الوجه في المقا
معارضة لنفي التكوين **قوله** والمكون حادث بحدوث التعلق قبل الا
بكلام المتن انه يقال التكوين متعلق في الازل بوجود المكون فيما
لا يزال وفيه ان تعلق التكوين هو الايجاد والاخراج من العدم الي

الوجود

الوجود وسيجي ان المقول يتحقق بدون المكون سفسطة وحل المتن
ان يقال ان الله تعالى موصوف في الازل بكونه مكونا للعالم او
لكل جزء من اجزائه في وقت وجوده فالحاصل في الازل هو مبدأ التكوين
اي الايجاد لا نفسه قوله وما يقال اي في الجواب عن استدلال
القائلين بحدوث التكوين بان قدمه يستلزم قدم المكون قوله
اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير بنا على ان علة الحاجة الى
الغير يعتبر فيها الحدوث بان يكون نفسها او جزءها او شرطها ومبنى
الجواب على ان العلة هي الامكان على ما صح عند المتاخرين
قوله كان المقول يتعلق وجوده بالغير بنا على ان علة الحاجة
الى الغير يعتبر فيها الحدوث بان يكون نفسها بتكوين الله تعالى
فلا حدوثه بنا على ان القديم لا يستند الى المختار وقد عرفت
ما فيه قوله ومن ههنا اي من ان الحادث عندهم ما لوجوده بداية
والقديم بخلافه جعل ذلك التنصيص ردا على الفلاسفة اذ لو اريد
بالحادث ما يتعلق وجوده بالغير وان لم تكن له بداية لم يصلح ذلك ردا
لهم اذ هم قائلون بحدوث العالم بجميع اجزائه بهذا المعنى قوله
والحاصل ملخص جواب المص رحمه الله تعالى بعد ابطال ما يقال في
معرض الجواب قوله فليندفع عما يقال لما فرغ عن تحقيق جواب المص
رحمه الله تعالى بعد ابطال ما يقال في معرض اشار الى بطلان جواب
اخر تقديره ان ازلية التكوين لا تستلزم ازلية المكون لانه لما كان
ازليا مستمرا الى وجود المكون وترتبه عليه لم يكن هذا انفكاك الاثر
عن المؤثر وتخلف المعلول عن علته في شي ولم يكن كالضرب لا بضرب
والكسر لا بمكسور وانما يلزم ذلك لو كان التكوين من الاعراض الغير
الباقية قوله وهو غير المكون هذا ابتدا بحث قد خالف الاشعري

فيه الجمهور وزعم ان التكوين عين المكون والتاثير نفس الاثر فالمراد
ز كونه عينه نفي كونه نفسه لا الغاير بمعنى صحة الانفكاك فانه بحث
اخر لم يحوموا حوله ولما كان بطلان ما نقل عن الشيخ ظاهرا اوله
الشارح رحمه الله بما سيجي قوله لان الفعل اي التكوين لا نعقله
وقد شاع استعمال الفعل والخلق والايجاد ونحو ذلك في صفة التكوين
قوله ليكون قديما مستغنيا عن الصانع كما عرفت من ان الشي الذي
تقتضي ذاته وجوده هو الواجب قوله سوي انه اندم منه اي متقدم ما
عليه قوله فليس ههنا الا الفاعل والمفعول يرد عليه انه لا يصلح
بهذا العذر ان الفعل غير المفعول بل قد سبق ان الحمل يقتضي الا تحاد
في الوجود فما ذكر يقتضي عدم صحة الحمل لا صحته على ان جعله نفس المفعول
دون الفاعل تحكم لا بد له من توجيه ويمكن ان يقال ان الافعال
التي هي عين التكوين والايجاد احداث حالة في المفعول وتغيير من حال
الى حال كالقطع والكسر والصبغ والكتابة ونحو ذلك فان الاثر المترتب
عليها حالة حادثة في متعلقاتها وجودية كانت او عدمية بخلاف مثل
التكوين والايجاد فان اثره نفس المفعول لا حال فيه لان وجود الشي
عينه عند الشيخ ولما اراد ان ينبه على هذه الدقيقة قال التكوين
عين المكون ولم يرد بالتكوين نفس الاحداث بل ما يترتب عليه
من الاثر فان اطلاق المصادر على الحاصل بها شايع في عباراتهم ولما كان
وجود الاشيا زايدا على ماهياتها عند غيره لم يكن الاثر المترتب على
التكوين نفس المكون بل اتصافه بالوجود على قياس ساير الافعال فحاصل
النزاع يرجع الى الوجودات هل هي انفس الموجودات ام زايدة عليها
فتامل والله الموفق قوله بمعنى انه ليس لها هية تحقق ولعارضها المسمى
بالوجود تحقق اخر يرد عليه ان هذا العذر لا يفيد كون احدهما عين الاخر

لجواز

لجواز ان يكون الوجود معدوما في الخارج وعارضا للماهية في نفس الامر
كما ذهب اليه جمهور المحققين **قوله** فلا يتم ابطال هذا الراي قد عرفت
ركاكة تاويله وما هو الحق فيه فظهر لك ان ابطاله انما يتم ببيان
زيادة الوجود على الماهية وقد حقق ذلك في موضعه **قوله** والنجارية
ان(ه) تعالى مريد بذاته لا بصفته هذا احد قولي النجارية وقولهم الاخر
ما سبق من ان معنى كونه تعالى مريدا انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب
وانما لم يتعرض له ههنا لما قال رحمه الله من ان هذا موافق للفلاسفة
في نفي كونه تعالى فاعلا بالقصد والاختيار ولم يتعرض ايضا
لما ذهب اليه الكعبي من ان ارادته لفعل نفسه علمه به ولفعل غيره
امره به ولا لما ذهب اليه جمهور المعتزلة من انها علة تنفع في الفعل
اذ لا يصح قول المص صفة الله تعالى ازلية قايمة بذاته تعالى ردا
له فتامل **قوله** دليل على كون صانعه قادرا مختارا فان من
امعن في تامل اجزاء العالم جملة وفرادى وانعم نظره في الحكم المودعة
فيها اضطر الى الجزم بان صانعه لا يخفى عليه خافية وان عنايته
على جميع ذلك محتوية والحكماء ايضا لا ينكرون ذلك وانما ينكرون
انبعاث القصد والطلب لما فيه من شوب الاحتياج والاستكمال
بالغير ويزعمون ان مجرد علمه تعالى كاف في فيضانه عنه تعالى وما
يقال من ان العالم من حيث قبوله للنظام الاكمل اشد مناسبة للمبداء
الكامل من كل وجه فيصير ذلك سببا لفيضان النظام المشاهد عليه
لمجرد ابدا مناسبة من جهة القابل ولا ينافي ذلك علم مبدعه لكن
الاصحاب كما عرفت ينكرون كون العلم بمجرده سببا لوجود المعلوم
وكون القصد لغرض وحاجة اليه البتة **قوله** ولنا بالنسبة اليه
حالة مخصوصة هي المسماة بالروية والمدعى ان تلك الحالة وان

كان حصوله لنا بالنسبة الى الشاهد بان يكون المرئي في الجهة وبالمقابلة
وتقليب الحدقة وتاثير الحاسة يمكن ان يحصل لنا بالنسبة اليه تعالى
بدون هذه الامور لانها ليست شروطا حقيقية لحصوله انما ذلك بمجرد
جريان العادة عليه **قوله** يعني ان العقل اذا خلي الخ يعني ان
العقل ببديهته لا ينقبض عن انكشاف ذاته تعالى على الوجه المذكور
بل يقضي بصحته وجواز ما لم يرد عليه قايم البرهان والاصل عدمه
فقد ثبت ان رؤيته لا تمتنع عقلا وهو مدعي ذلك فعليه البيان
وما قيل من ان هذا هو الامكان الذهني وليس محل النزاع اذ الخصم
لا ينكره فكلام لا طايل تحته اذ المقصود بهذا الكلام بيان ان الظاهر
معنا وان المحتاج الى البيان هو مذهب الخصم فالقدح في بعض
مقدمات ادلتنا لا يضرنا بخلاف الخصم فان ادلتهم مؤسسة على
ادلتهم فتنهدم بانهدامها **قوله** ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم
وجسم وعرض وعرض اي ندرك بالبصر خصوصية كل منهما فنميز كلا منهما
على الاخر وهذا ليس باستدلال على كون العين مرئيا حتى يلزم
المصادرة فان العلم بكون المبصر مبصرا بديهيا لا شبهة فيه بل
هو تنبيه عليه وازالة لنوع خفا يعرض من ان الشيء قد يكون مرئيا
بالذات وقد يكون مرئيا بالعرض والمرئي بالحقيقة هو الاول
فربما يشتبه الحال بينهما ومن ههنا ذهب الحكما الى ان المرئي بالذات
هو اللون والضوء والمتكلمون على ان للجسم انكشافا بالذات عند
البصر كما اذا رايت شبحا من بعيد اذ لا انكشاف لالوانه واضوايه عند البصر
حينئذ وسيجي لهذا الكلام تتمة **قوله** اذ لا رابع يشترك بينها ويتوهم علة
لصحة الرؤية على ما صرح به بعضهم فسقط ما يقال من ان مطلق التميز اعم من
ان يكون بالذات او بالغير ووجوب الوجود بالغير ومثل المعلومية والمذ

كودن

والمذكورة ونحوها مشتركة بينهما **قوله** ولا مدخل للعدم في العلية اذ
المراد بعلة الصحة ما يصح ان يكون متعلقا للروية ولا خفا في وجوب كونه
موجودا خارجيا وهذا معنى ما ذكر في شرح المواقف من ان التاثير صفة
اثبات فلا يتصف به العدم ولا هو مركب منه والرد عليه بانه لا ينافي
كون العدم شرطا مندفع بما ذكر فيه ايضا من ان متعلق الروية هو الوجود
مطلقا اعني كون الشي ذا هوية ما لا خصوصيات المرئيات فلا يتصور
هناك اشتراط شرط معين ولا تقييد بارتفاع مانع على ان ذلك انما
ذكر فيه لنفي كون العدم جزا من علة الصحة او نفسها **قوله** ويتوقف امتناعه
اي امتناع ان يرى على ما هو مدعى الخصم في بعض النسخ امتناعها اي الروية
و لما لم يثبت كون شي من خواص الممكن شرطا ولا كون شي من خواص الواجب
مانعا ثبت جواز الروية عقلا على انك قد عرفت انفا انه لا يتصور هناك
اشتراط شرط معين ولا تقييد بارتفاع معين مانع قال رحمه الله الشرطية
او المانعية انما تتصور بتحقق الروية لا لصحتها فتدبر **قوله** ولا خفا في
لزوم كونه وجوديا فان ما لا تحقق له في الاعيان لا يكون متعلقا للروية
بالضرورة والا لزم صحة الروية للمعدوم فاندفع الاعتراض الاول لان
متعلق الروية هو كون الشي له هوية ما فهو المعنى بالوجود واشتراكه
ضروري فاندفع به السؤالات الاخر ان واعترض عليه بان كون الشي
له هوية ما بان مفهوم الهوية امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان فكيف
يكون متعلقا للروية بل متعلقها ليس الا خصوصيات المرئيات
ولا يلزم ان يكون كل ادراك صالحا لان يتوصل به الى تفصيل المدرك
الى ما فيه من الجواهر والاعراض بل قد يكون اجماليا متعلقا بجملة المدرك
من حيث هو هو يدرك قال رحمه الله ولهذا الدليل منقوض بالملموسية
فان تعلق الملموسية ليس الا الوجود مثل ما مر مع ان صحتها مخصوصة بالاجسام

وبعض عوارضها لكن الانسب بمذهب الشيخ التزام صحة الملموسية بالنسبة الى كل موجود وبالجملة فقد اطبق المحققون على ان اثبات صحة الروية بالادلة العقلية لا تخلو عن شوب والمعتمد في ذلك هو السمع على ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي قوله لجواز ان يكون متعلق الروية هو الجسمية وما يتبعها لكن ينافي حديث ان متعلق الروية في بادي الراي لا يزيد على مطلق الهوية فتامل قوله والمعلق بالممكن ممكن قيل عليه يصح ان انعدم المعلول الاول انعدم الواجب تعالى مع ان المعلق عليه ممكن والمعلق ممتنع والسر فيه ان الارتباط بحسب الوقوع لا بحسب الامكان منع صحة ذلك لغة والمقصود التمسك بالظواهر وقوله الارتباط بحسب الوقوع مسلم لكنه بحسب الوقوع المفروض فاذا فرض وقوع المعلق به لامكانه لزم وقوع المعلق والا لزم الكذب فظاهر ان الكلام الدال على الارتباط بحسب الوقوع يدل على انه يجب ان يكون المرتبط ممكنا اذا كان ما ارتبط به ممكنا قوله وقد اعترض بوجوه منها ان موسى عليه السلام لم يسال الروية بل تجوزها عن العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شايع لا ينكر فصار معنى قوله ارني اجعلني عالما بك علما ضروريا وجوابه انه مع كونه عدولا عن الظاهر من غير دلالة ينبو عنه مقامه اما اولا فلانه لا يناسب قوله اليك اذ المراد من النظر الموصل بالي هو الروية واما ثانيا فلانه لا يطابقه قوله تعالى في الجواب لن تراني اذ المراد نفي الروية اتفاقا على ان موسى عليه السلام كليم وقد خاطب ربه من قبل فكيف لم يكن عالما به علما ضروريا حتى سأله وقد يشكل في هذا بان المراد من العلم الضروري هو العلم المتعلق بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضيه كخطاب من لم يشاهد والجواب ان اريد بالعلم بهويته الخاصة انكشاف هويته تعالى عند موسى انكشاف المشاهدات فهو الروية بعينها وان اريد به

نوع

نوع اخر من الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان امكانه في حقه
تعالى ولزومه لرؤيته وعدم لزومه لخطابه حتى يحمل كلام من
المأول عليه ان ارتضاه قوله واجيب بان كلا من ذلك خلاف
الظاهر اما الاول فلان الظاهر ان السؤال لتحصيل المسؤل واما الثاني
فلان المذكور في الاية تعليق الرؤية باستقرار الجبل المطلق حيث قال
انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني قوله كذا قول موسى
عليه السلام ان الرؤية ممنوعة فلا وجه لارتكاب طلب المحال بل يجب على
موسى عليه السلام المبادرة الى زجرهم وردعهم كما فعل ذلك حين
قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة حيث قال انكم قوم تجهلون لان تاخير
الرد تقرير للبطلان وتجويز للرؤية لكن غير جائز على الانبياء
بل هو كفر عند اكثر اهل الاعتزال قوله لم يصدقوه في كلم الله تعالى امتناع
لان القائلين لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا حاضرين
وقت سؤال الرؤية واما الحاضرون ثم السبعون المختارون ومن لم
يقبل من نبي اسمه تايده بالمعجزات فكيف يتصور فهم من اتباعه على
انهم لو حضروا وسمعوا لكون المسموع لا يثبت عندهم الا بمجرد اخبار
عليه السلام وكيف يصدقونه في ذلك وهم يقولون انك ساحر كذا قوله
قوله لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر فيه تامل فانهم جوزوا
رؤية اعمى العين بقة اندلس ولا معنى لكون ذلك بحاسة البصر
ولهذا قال بعضهم ان الرؤية المتعلقة بذاته غير رؤية سائر المبصرات
بالماهية ولهذا لم يشترط بشرائطها وان كان يكفي في ذلك المغايرة
بالهوية كما هو راي البعض وقد يدل التصوير المذكور انه لا يجوز ان
يكون بحاسة البصر ولهذا قال رحمه الله للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما
هو في النوع المعلوم من الرؤية لان الرؤية المنكشفة لها بالحقيقة المسماة

عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري ومن ههنا قال من
قال ان المراد من العلم الضروري في تاويل بعض المعتزلة هو العلم المتعلق
بهويته الخاصة ثم الحق ان الحالة المسماة بالروية والانكشاف التام
وان امكن حصولها بدون حاسة البصر عندنا لكن المدعي ان ذاته
تعالى تنكشف لنا بحاسة البصر بلا كيفية واما عند الفلاسفة فلا
يمكن حصول ذلك الا بحاسة البصر وظاهر كلام المعتزلة يدل على انهم يوافقونهم
في ذلك كما هو اللايق باصولهم قوله لا يجب عندنا اجتماع الشرايط
واحتمال الجبال الشامخة يندفع بحكم العادة بعدمه قوله والجواب بعد
تسليم كون الابصار للاستغراق يريد انه يحتمل ان يكون تعريف الابصار
للعهد والمقصود نفي ادراك ابصار الكفار ولو سلم فيحتمل ان يكون المراد
سلب الاستغراق بان يعتبر تعلق الادراك بجميع الابصار ثم يعتبر ورود
النفي عليه ولو سلم عموم السلب بان يعتبر ورود النفي على الادراك ثم يعتبر
تعلقه بالابصار ولو سلم فالمنفي هو الروية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي
على ما هو معنى الادراك ولو سلم كونه بمعنى مطلق الروية فيجوز ان يكون هو
السلب مخصوصا ببعض الاوقات فانه تعالى لا يرى قبل الحشر اتفاقا او بعض
الاحوال بان تكون الروية مواجهة وانطباعا مثلا فمع قيام هذه الاحتمالات
لا يتم الاحتجاج بل نقول يجب حمله على احدها جمعا بين الادلة قوله
كالمعدوم لا يمدح بعدم رويته وما ظن من انه لا يمدح لاتصافه بالعدم
الذي هو معدن كل منقصة فيفيد ان المدح بجهة لا يقتضي الكمال من
جهات اخر وكذا النقصان من جهات لا ينافي المدح بغيرها واما عدم
مدح الاصوات والروايح بعدم الروية فلما تقرر في العقول بناء على
مجاري العادات من امتناع رويتها حتى لم يفطن لجوازها عقلا الا الاكابر
من العلماء بخلاف روية تعالى فان جوازها كان مشهورا فيما بين الامم

مفتوح

معتولا عندهم الى ان ظهر المخالفون من هذه الامة تشبثا بذيل الامم
الخارجة عن الملة على ان مطلق عدم الروية ليس مما يمدح به بل هو بسببه
التحجب بحجاب العز والكبريا والتمنع بما يخشى الابصار ويردها
بالخيرة والبوار وما ورد من تمدحه تعالى بنفي الشريك ونفي اتخاذ الولد
والصاحبة فمبني على ما تقرر في الاوهام من ان كل حي صاحب ملك
معبود فله صاحبة وولد ووالد وخدم وخول ومعاون ومعاضد
ولهذا جعلوا لله شركا الجن وقالوا الملائكة بنات الله فاثنى على نفسه
بانه مع كونه جامعا لهذه الاوصاف الصفات متعال عما ذكر فسبحانه
ما اعظم شانه قوله مقرونة بالاستعظام والاستكبار كما قال تعالى
لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا فلو لم يكن طلب امر محالا في
حقه تعالى وتجاسرا عليه بما لا يليق بكبريائه لما كان خروجا عن المعقول
بل كان طلب معجزة من النبي عليه السلام واتيان بمعجزة تدل على صدقه
ويمكن ان يقال ما ذكروه انما يدل على ان ذلك خروج لحجاب عز وتدلل
له دون تدرج فان الروية تعالى اشرف كرامة اعدها الله لعباده الصالحين
في دار الجزا فطلب تعجيله من غير مجاهدة عباده ومكابدة خلاف شهوة
وعادة بل ومن غير اصل الايمان ومع جحوده ولعنته لا شك انه استكبار
عظيم وعتو كبير واما مجرد طلب ما هو في حقه محال من غير علم باستحالته
بل ومع ظن الجواز فالخطب فيه اهون من ذلك فما جعلوا دليل الامتناع
فهو على الجواز ادل قوله تكون بالقلب دون العين يرد عليه ان
البديهة تشهد بان المبصر في المنام كالمبصر في اليقظة في كونه مبصرا
بالعين فان جعل النوم ضد الادراك فلا عبرة بتلك المشاهدة اصلا
وان لم يجعل ضدا له فكما يعتبر بعض الادراكات يجب ان يعتبر البعض
الاخر ولا عبرة بانتفا شرايط الابصار في المبصر في المنام كما عرفت تفا صيل

قوله لكان عالما الخ لان كل فعل جزئي يصدر من الفاعل المختار فلا بد من تصور جزئي وقصد مرتب عليه فلا جرم يكون عالما بتفاصيل افعاله وقد يناقش في بطلان اللازم فانه لا يلزم من الشعور الشعور بالشعور ولا دوامه فان الانسان اذا تمرن على عمل من الاعمال لا يحتاج الى مزيد التفات اليه وربما يكون الانسان مصروفا الى امر وخاطره مشغولة بتدبيره وهو في ضمن ذلك يداب على عمل معتاد ويلاحظ كل جزئي يباشره ملاحظة ما ويفعله بقصد مرتب عليه لكنه لقلة التفاته اليه وعدم مبالاته بشانه لا يستثبته ذلك في خاطره حتى لو سئل عن تفاصيل عمله لم يقدر على الجواب ولو حال مباشرته ومن انصف من نفسه وتامل احوال ارباب الحرف والاعمال التي يحتاج فيها الى مزيد سرعة وتكرر عمل كضرب اوتار المزاهر ونغرات المزامير لا يستبعد ذلك واما ان الانسان لا يعرف اي جنس من عضلاته يجب تحريكه ليتم القبض او البسط وكم عدده وكيف ينبغي ان يحرك ونحو ذلك مما يتوقف عليه من ذلك عمله يجب ان يعلم البتة وان لم يقدر على تفسيره ولا تلخيص العبارة عنه وما لم يتوقف عليه ذلك فليس يعلم جزما ولا ضير قوله وما يحتاج اليه على صيغة المبني للفاعل وفاعله ضمير الحركات قوله على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير ترجيح لهذا الوجه لعدم احتياجه الى ارتكاب ما هو خلاف الاصل لكن ينبغي ان يجعل المصدر بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به ثم تحمل الاضافة بمعونة المقام على الاستغراق والا فالمعمول متناول مثل السرير بالنسبة الى النجار فلا يتم المقصود وفيه نظر لان اطلاق المصدر على نفس الاحداث وعلى الهيئة الحاصلة شايع ذايع فيما بينهم ولا يعد ذلك من قبيل جعل المصدر بمعنى المفعول مثلا اذا قلت هذا الدرهم ضرب الامير فهناك

ثلاثة

ثلاثة اشيا الدرهم المضروب والنقش الحاصل عليه وايجاد ذلك
النقش فالضرب يطلق علي الدرهم مجازا ويقال انه بمعني المفعول
اي المفعول به فانه المتبادر عند الاطلاق ويستعمل في كل واحد
من المعنيين الاخرين حقيقة والمعني الاخير لا يصلح ان يكون
متعلقا للخلق واما المعني الثاني وهو المراد هنا فلا امتناع في
تعلق الخلق به ولا يتناول مثل السرير ثم انه ليس في الاية اضافة
حتى يتصور حملها بمعونة المقام علي الاستغراق وقد عرفت انه
لا حاجة اليه البتة **قوله** او معمولكم اطلاق المعمول علي الحاصل
بالعمل وان صح قياسا لكن المتعارف استعمال العمل فيه واستعمال
المعمول في محل العمل كما يقال هذا السيف معمول فلان وكذلك
المتبادر من مثل وما يعملونه هو المعمول بالمعني المتعارف كما
قال تعالى اتعبدون ما تنحتون توبيخا لهم علي عبادة ما عملوه
من الاصنام ولهذا اشتهر فيما بينهم ان الاستدلال بالاية يتوقف
علي جعل ما مصدرية ثم ان المعنيين المذكورين معنيان مختلفان
بالحقيقة فلا يجوز استعمال لفظ المعمول وما يعملون فيهما الا بطريق
استعمال اللفظ المشترك في معنييه فلا يتصور تعميمه لهما الا عند
من يقول بعموم المشترك **قوله** اي ممكن بدلالة العقل دفع لما يقال
من ان الاية لا يمكن ان تجري علي عمومها لان الشي يتناول الواجب
ايضا والعام اذا خص منه البعض لا يبقي حجة فيما عداه فدفعه بان
الواجب مخصوص منه عقلا اذ لا يتصور كونه مخلوقا وما خص منه بدلالة
العقل قطعي فيما عدا المخصوص كما حقق في موضعه **قوله** افمن يخلق
كمن لا يخلق اي الذي يصدر منه حقيقة الخلق ليس كالذي لا يصدر منه
شي حذف المفعول ونزل الفعل منزلة اللازم دلالة علي ان المدح

واستحقاق العبادة انما هو نفس الخلق فلا وجه لما يقال من ان
المراد خلق الاعيان قوله لبطل قاعدة التكليف اي القاعدة
التي هي كون الانسان مكلفا وكونه ممدوحا على افعاله مذموما
عليها مثابا معاقبا وذلك لان مبني ذلك كله على كون الانسان
مختارا في فعله اذ لا معنى للتكليف بما ليس مقدورا ولا للمدح او
الذم عليه ولا لاستحقاق الثواب او العقاب وهذا بناء على
حكم العقل بالحسن والقبح في الافعال وذلك باطل عند الاشعرية
ومعنى ذلك فقد اجابوا عن بطلان قاعدة التكليف بما ذكر في
الشرح وعن بطلان المدح والذم بان ذلك باعتبار المحلية لا
باعتبار الفاعلية كما يمدح الشي ويذم بحسنه وقبحه وعن بطلان
الثواب والعقاب بان ترتبهما على الاعمال ليس بناء على الاستحقاق
بل كترتيب ساير العادات مثل ترتيب الاحراق على مسيس النار
قوله لا يبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين يعني
قوله تعالى كن كما دل عليه قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون وانما لم يجزم بذلك لاحتمال ان يكون
المراد بحكم علمه بوقوعه قوله وهو عبارة عن الفعل مع زيادة
الاتقان اي تطبيق له على ما يقتضيه الحكمة وتعدية له عن مظان
الخلل ولهذا وجب الرضى بالقضا وانما اعتبر الفعل في معنى القضا
لانه معتبر في وضعه اللغوي قال في الصحاح القضا الصنع
والتقدير كما قال الله تعالى فقضاهن سبع سموات في يومين ٥
ومنه القضا والقدر ومن قال انه عبارة عن الارادة الازلية
المتعلقة بالاشيا على ما هي عليه فيما لا يزال فعليه البيان قوله
الكفر مقتضي لا قضا وتلخيصه ان الكفر له نسبة اليه تعالى هي خلقه

اياه

اباه على مقتضى الحكمة ولا اعتراض عليه فيه لان مالك الملك كله
يتصرف فيه كيف يشا لا يستضر بشئ كما لا ينتفع به وله نسبة اخرى
الى المكلف هى وقوعه صفة له بكسبه واختياره والاعتراض عليه
انه اسخط مولاه واستحق العقوبة الدائمة التي لا يرجى العفو عنها
قوله تحديد كل محدود بحاله الذي يوجد به لم يلتفت الى ما
يقال من انه عبارة عن ايجاد الموجودات على قدر مخصوص وحد
معين اذ لم يعتبر مفهوم الايجاد في وضعه اللغوي والنقل خلاف
الاصل ولا دليل عليه كما سلف في القضا بعينه قوله وهذا شنيع
جدا قال رحمه الله والظاهر انه لا يصبر على ذلك رئيس قرية
من عباده ثم قال والتفصي عن ذلك بانه اراد من العباد الايمان
والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا نقيصة ولا مغلوبية في
عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم داره رغبة
واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يدخلوا ليس بشئ لانه لم يقع هذا
المراد ووقع مرادات العبيد والخدم وكفى بهذا مغلوبية ونقيصة
قوله دخل على الصاحب هو اسمعيل بن عباد صحب ابن العميد في
وزارته وتولاها بعده ولقب بالصاحب الكافي جمع بين الشعر
والكتابة وفاق بينهما على اقرانه وتوفي سنة خمس وثمانين وثلثمائة
وكان غاليا في الرفض والاعتزال ساعيا في تربية ابي هاشم
الجبائي ورفع قدره واعلا ذكره قوله وقد يتمسك من الجانبين
بالآيات اما من جانبنا فبمثل قوله تعالى ما كانوا ليومنوا الا
ان يشا الله فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد
ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا ان كان الله يريد ان يغويكم
ولو شا الله لجمعهم على الهدى ولو شا الله لهداكم اجمعين الى غير ذلك

واما في جانبهم فيمثل قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وان الله
لا يامر بالفحشا ولا يرضى لعباده الكفر والله لا يحب الفساد ونحو
ذلك وتاويلها ظاهر لان افعاله تعالى لا ترضى بالظلم على اي وجه
كان فالمراد نفي الظلم بنفي لازمه اعني الارادة لان ما تفعله
المختار لا يكون الا مرادا واما نفي الامر والمحبة والرضى فلا
يفيد المقصود لان كلا منها اخص من الارادة ونفي الاخص لا
يستلزم نفي الاعم واما تاويلاتهم فقد قال رحمه الله ان المعتزلة
المقصوي لهم في ذلك حمل المشيئة في اكثر الايات على مشيئة القهر
والالجا حين سيلوا عن معناها تحيروا فقال العلاف خلق الايمان
في العباد من غير اختيارهم فالزم بانه يستلزم ان يكون المومن
هو الله تعالى لا العباد على ما هو اصلهم وقال الجبائي معناها
خلق العلم الضروري بصحة الايمان واقامة الدلايل المثبتة
لذلك العلم ورد بان هذا لا يكون ايمانا وقال ابنه ابو هاشم
معناها ان يخلق لهم العلم بانهم لو لم يومنوا لعذبوا عذابا شديدا
وهذا ايضا فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك وكذا
ابليس ولم يومنوا قوله لا كما زعمت الجبرية هم فرقتان جبرية
خالصة لا تثبت للعبد قدرة لا موثرة ولا كاسبة بل تجعله بمنزلة
الجمادات كالجهمية وجبرية غير خالصة تثبت للعبد قدرة غير موثرة
بل كاسبة كالاشعرية والضرارية والمراد هنا هي الفرقة الاولى
قوله ونعلم ان الاول باختيار اي تابع لاختيار واقع على
نهجه وانه متمكن من تركه بخلاف الثاني فان وقوعه ليس على
وفق اختيار وانه غير متمكن من تركه والعلم بهذا القدر ضروري
واما ان وجوده هل هو بتاثير قدرته او لا تاثير لشي منهما سوى مقا

رنة

مُقارنتهما اياه فالبديهية معزولة هُناك فلابد من الاستعانة
بامور اخر من دلالة العقل والنقل قوله لو لم يكن للعبد فعل
اصلا اي لا خلقا ولا كسبا بل كان بمنزلة الجمادات وعلى هذا
فعدم صحة التكليف ظاهر وكذا عدم ترتيب استحقاق الثواب
والعقاب على افعاله في غاية الوضوح لكن الجبرية بفرقتها لا يقولون
بالاستحقاق بل الثواب عندهم فضل من الله تعالى والعقاب
عدل منه قوله ولا اسناد الافعال التي تقتضي سابقية
القصد والاختيار يعني ان اسناد الافعال الى ما تسند اليه
وان كان باعتبار اتصافه بها لا صدورها ولهذا صار اسناد
مثل صلى وصام الى العبد حقيقة ولم يجز اسناده اليه تعالى
لكن اسناد بعض الافعال يقتضي ان يكون لمحله خيار في الاتصاف
به وضعا فلو كان العبد مجبورا محضا في افعاله لما جاز اسنادها اليه
حقيقة والحق انه لا مدخل لوضع الاسناد في ذلك الاقتضاء
وانه عائد الى التفرقة البديهية وتبادر الاوهام اليه نظرا الى هذا
الحال قوله والنصوص القطعية تنفي ذلك اي ما زعمته الجبرية
من انه لا فعل للعبد اصلا قوله فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى
الخ هذا السؤال والذي سبق ذكره من انه يلزم ان لا يصح تكليف
الكافر متقاربان ومرادهما على ان تعلق ارادة الله تعالى وعلمه
باحد الضدين يجعله واجب الوقوع فيمتنع وقوع الضد الاخر والفرق
بينهما ان ذلك اعتراض على كونه تعالى خالقا لافعال العباد بقضائه
وقدرته بانه يلزم عدم صحة تكليف الكافر بالايمان لان ضده
اعني الكفر واقع بارادته تعالى فيكون واجبا والايمان ممتنعا
والتكليف بالممتنع غير جائز وهذا اعتراض على كون العبد مختارا

في فعله بان الطرف الواقع واجب الوقوع لتعلق علمه وارادته تعـ
بة فيكون الطرف المرتفع واجب الارتفاع والمختار يجب ان يكون
متمكنا من الفعل والترك ولا تمكن من الوجوب والامتناع من
قبله وحاصل جوابهما منع مدارهما فان تعلق ارادته تعالى
وعلمه في الازل بان العبد يفعل باختياره فعلا مخصوصا فيما لا
يزال لا يجعله واجب الوقوع ولا ضده ممتنع الوقوع فسقط الا
عتراضان قوله اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب او بعدمه
فيمتنع لامتناع انقلاب علمه جهلا وامتناع تخلف مراده عن ارادته
كما هو المذهب قيل عدم فعل العبد ازلي والازلي لا يكون متعلقا
للارادة لان اثرها حادث والجواب منع ذلك فان كثيرا من
ذلك حادث ولو سلم فيمكن تعلق الارادة بالعدم الازلي باعتبار
استمراره واما ان الارادة من علل الوجود والعدم يكفيه عدم
علة الوجود فذلك كلام اخر متلقى بالقبول من الفحول وكلام الشارح
مبني على ان العدم مقدور كما ذهب اليه البعض قوله فيكون
فعله الاختياري واجبا او ممتنعا ضرورة ان الله تعالى اذا علم في
الازل ان العبد مختار فيما لا يزال فعلا معينا فيتصف به فهذا
الاختيار والاتصاف المتفرع عليه لا بد من وقوعهما فيما لا يزال
اذ لو كانا منتفيين فيه لكان علمه تعالى متعلقا بانتفائهما لما عرفت
من انه تابع للمعلوم مطابق له فتعلق علمه تعالى بوجود شيء يستلزم
وجوده بنحو من استلزام السبب المسبب لا بالعكس حتى يرد عليه
انه لا مدخل للعلم في وجود الحوادث على ما سبق وكذا اذا تعلق
ارادته بوجوده لا بد من وجوده بناء على امتناع التخلف وليس تعلق
الارادة متفرعا على تعلق العلم بل الامر بالعكس فلا اختيار قوله

وايضا

وايضا منقوض بافعال الباري تعالى فانها اختيارية باتفاق المليين
مع ان الدليل جار فيها بعينه فانها معلومة له تعالى ومرادة له
تعالى ايضا ولو فيما لا يزال فيكون وقوعها واجبا وانتفاؤها ممتنعا
فلا تكون مقدورة له تعالى فظهر ان جريان هذا الدليل في
افعاله تعالى لا يتوقف على كون تعلق ارادته تعالى ازليا كما
ان اتمامه في افعال العباد لا يتوقف على ذلك قوله اجتحنا
في التفصي عن هذا المضيق وهذا البحث من مداحض علم الكلام
وقد اضطربت آرا المتكلمين فيه بنا على تعارض المقدمتين ٥
القطعيتين اللتين ذكرهما فاحتج اكثر المعتزلة بالمقدمة الثانية
واسندوا افعال العباد اي قدرهم بطريق الاختيار وجعلوا ٥
المختص بالله تعالى خلق الجواهر لا خلق الاعراض ايضا واعتمدوا في ذلك
على شهادة الضرورة ورد بان الضروري وجود القدرة لا تاثيرها
ولا ان ذلك بطريق الاختيار واستظهروا ايضا بحجج عقلية ونقلية
وقد سمعت طرفا منها باجوبتها واخذت الجهمية بالمقدمة الاولى فلم
تثبت للعبد قدرة لا مؤثرة ولا كاسبة وجعلوا الحيوانات في ذلك
بمنزلة الجمادات والضرورة العقلية تكذبهم وتصدى ما عدى ٥
الطايفتين للجمع بين المقدمتين فقال الاستاذ افعال العباد
واقعة بمجموع القدرتين على ان تكون كل منهما مؤثرة في وجودها ولا
يخفى ضعفه وقال القاضي على ان تتعلق قدرة الله تعالى باصل
الفعل وقدرة العبد بصفته اعني بكونه طاعة او معصية وفيه ان
هذه الصفة امر اعتباري يلزم فعل العبد من موافقته لما امر الله
تعالى او مخالفته له فلا معنى لكونه اثرا للقدرة وقال امام الحرمين
هي واقعة على سبيل الوجوب بما خلقه الله تعالى في العبد من مباديها

من غير اختيار منه وهو مذهب الحكما وقال اكثر اهل السنة وافعالهم
الضرارية والنجارية هي واقعة بقدرة الله تعالى ايجادا وبقدرة
العبد كسبا وذكر الشارح في بيان معنى الكسب اقوالا مختلفة
لكن حاصلها يرجع الى شيئين احدهما ما قيل من ان اثر قدرة العبد
تعيين احد الطرفين الفعل والترك ولا يلزم منها وجود امر حقيقي
ولا استعداد للواجب تعالى بالخلق وفيه نظر والثاني ما سمعت
من ان للقدرة تعلقين فمعنى الكسب ان يخلق الله تعالى في العبد
قدرة متعلقة بالفعل تعلقا لا يترتب عليه وجود المقدور ومن
هنا قيل لم يثبت من معنى الكسب غير مقارنة القدرة للفعل
والذي يلوح بالتامل الصادق ان الانسان اذا فعل فعلا اختيارا
فلا بد له يتصوره اولا بوجه ملايم وهذا التصور ليس من قبل
نفسه عند غير المعتزلة على انه قد يقع ذلك في نفسه من غير تقدم
اختيار منه ثم ينبعث من ذلك التصور شوق اليه فتشتاق نفسه
الى حصوله وهذا الشوق ايضا من قبل الفياض لكنه متفاوت قوة
وضعفا حسب تفاوت التفات النفس الى ذلك التصور واختيا نه
فربما يعرض عنه ويتصوره بوجه اخر غير ملايم على وجه ما يضعف شوقه
اليه وتقل رغبته فيه وربما يعجبه ذلك الامر زيادة اعجاب فيديم
ملاحظته اياه على ذلك الوجه ويكب عليه فيكمل شوقه اليه على حسب
ذلك فينبعث منه طلب الى فعله وقصد الى تحصيله فيترتب الفعل
عليه اما بخلقه تعالى على حسب عادته او بتاثير قدرة العبد ثم ان تمكن
الانسان من الفعل والترك انما يتوهم من امرين من هذه الامور
الاول الاعراض عن تصور المطلوب على الوجه الملايم والالتفات
الى وجه اخر وترك ذلك وينبغي لمن يقول بكون الانسان قادرا

ان

ان يتوسل بذلك اذ ليس فيه ما ينافي استبداد الخالق بخلق الموجودات
لكن الاظهر ان ذلك ايضا تابع للهيئات المزاجية والعوارض المنشاة
الجبلية والمكتسبة لخلقته كما هو مذهب الحكما وامام الحرمين
وان كان له ان يغير تلك الهيئات ويبدلها بتوفيق الله تعالى بان
يتامل في افعاله وما هو داع اليها من احواله والثاني الطلب
المنبعث عن الشوق المسمى بالقصد والارادة وينبغي ان لا يسند
ذلك الى الانسان ولا يجعل متمكنا من تركه لترتبه على ما ليس من
قبله من استكمال الشوق وارتفاع الموانع ولو شئ الحيا والكسل
ترتب ساير العاديات على اسبابها ولقد نبهناك بهذا الاطناب
على ما هو اصل الباب وكشفنا عن معنى الكسب والاكتساب والله
الموفق للصواب قوله مثل الكسب ما وقع بالة يتناول الالة الظا
كالجوارح والباطنة كالقلب والعقل حتى ان القصد والعرفة بالة
واما صفات الله تعالى فلا تسمى الة قوله والكسب مقدور
وقع في محل قدرته اى للكسوب مقدور وقع في محل قدرته بخلاف
المخلوق وملخصه ان الكسب اكتساب واستحصال للمقدور وتاثر
وانفعال عن الغير والخلق تاثير وافادة على الغير قوله والكسب
لا يصح انفراد القادر به اى في وجود المكسوب بل يحتاج في ذلك
الى الخلق وهو مستغن عن الكسب في ذلك قوله وكفعل العبد
ينسب الى الله تعالى الخ فان قلت كل منهما منفرد بما له من الخلق
والكسب خصوصا على مذهب الاستاد فان كلا منهما منفرد بما له من
تاثير ما قلت الممنوع هو الشركة في الخلق بان يستبد غيره بخلق
شيء ما اذ الادلة القطعية دلت على انه لا خالق الا هو ولم يلزم
ذلك في شي من المذهبين قوله قلنا لانه قد ثبت ان الخالق

حكيم هذا بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح في الجملة والا فقد ثبت
الحسن والقبح في الكيب شرعا ولو ثبت ذلك في الخلق وبعد تسليم
ان العقل يستقبح منه تعالى شيا والا فقد سمعت انه مالك الملك
على الاطلاق فلا يقبح تصرفاته على اي وجه كانت ولا يسال
بكيف ولم قوله يشمل المباح فان الاكثرين على ان المباح من
قبيل الحسن وهو ايض برضي اسه تعالى قوله وهي حقيقة القدرة
التي يكون بها الفعل انما فسرها بها لان الاستطاعة قد تطلق
على سلامة الالات كما سيجي وهي متقدمة على الفعل لا معه اما
ان ذلك علة للفعل او شرط له فلم نجد منهم كلاما يتعلق بذلك
الا ما ذكر في اصول الفقه من ان القدرة شرط لوجوب الادا
لا لنفس الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب الادا فلا حاجة الى القدرة
وقد صرحوا بان المراد بالقدرة سلامة الاسباب بل هم قسموها
الى ممكنة هي ادنى ما يتمكن به من ادا المامور به من غير حرج
حتى جعلوا الزاد والراحلة منها والى ميسرة توجب اليسر على الادا
كالنما في مال الزكاة فقوله والجمهور على انها شرط لادا الفعل يوهم
ان اشارة اليه لكنه لا يكاد يصح لما عرفت ولانهم انما جعلوها شرطا
لوجوب الادا فلا شيا في كونها علة لنفس الفعل على ما في كلام
التبصرة على انه ليس معنى كونها الاختيارية بجعل الفاعل مولجيا ان
فيرجع معنى العلية الى معنى الشرطية على ان الجمهور قد فسروا القدرة
بهذا المعنى بالصفة المؤثرة وفق الارادة فلا وجه لقوله والجمهور
على انها شرط لادا الفعل وبالجملة لم يظهر لي وجه هذا الكلام
بعد قوله وبالجملة هي صفة يخلقها اسه تعالى عند قصد اكتساب
الفعل فان قلت فسروا الاكتساب فيما سبق بصرف القدرة

وبعلوم

ومعلوم ان القصد الى صرف القدرة انما يكون بعد وجود القدرة
والعلم به فكيف يكون خلقا للقدرة عند قصد اكتساب الفعل بل
يلزم من كونها مع الفعل خلقها بعد القصد على انا نعلم بالضرورة انا
نقدر على بعض الحركات وان لم نقصدها قلت لما اجرى عادته
تعالى على خلق القدرة عند القصد الى اكتساب بعض الحركات ظن
ان القدرة حاصلة قبل القصد ولذلك صح القصد اليها وان لم
تكن القدرة حاصلة في الواقع بنا على ذلك الظن الراسخ قوله
واذا كانت الاستطاعة عرضا الخ لما رتب وجوب مقارنة القدرة
للفعل على كونها عرضا سقط ما ذكره المعتزلة من انه يلزم حدوث
قدرة الله تعالى او قدم مقدوره قوله والا لزم وقوع الفعل
بلا استطاعة وقدرة وهو خلاف ما ثبت بالضرورة من ان وجود
الافعال الاختيارية مقارن لقدرتنا ومن ذهل عن هذه النكتة
زعم ان هذا الزام على المعتزلة والا فلا استحالة في وقوع الفعل
بدون الاستطاعة على اصلنا قوله فعليكم البيان بهذه الدعوى
فانا من ورا منعها اذ الضرورة لم تشهد الا بوجود القدرة التي
الفعل وقد اعترفتم بمقارنتها للفعل وهذا يصلح الزاما لمن يقول
بوجودها قبل الفعل لكن لا تتم به الدلالة على نفيها قوله لاستحالة
ذلك على الاعراض قيل عدم حدوث معنى فيها لا يدل على عدم تغيرها
وبقائها بحالها لجواز ان يتجدد لها حالة اضافية والجواب
ان تلك الحالة لا يجوز ان تعتبر جزا للقدرة المؤثرة لكن نعود
الى استكمال الشرائط على ما سنشير اليه قوله ومن هاهنا
ذهب بعضهم يريد ان الامام الرازي رحمه الله لما نظر الى ضعف
ما استدل به على مذهب الشيخ اراد التوفيق بين القولين فقال

فقد تطلق القدرة على القوة المنبثة في العضلات التي هي مبدا الافاعيل
المختلفة بانضمام ارادات شتى وهي متقدمة على الفعل من غير
شبهة فلعل المعتزلة ارادوا ذلك وقد تطلق على القوة المستجمعة
لشرائط التاثير ولا يتصور تقدمها على الفعل بالزمان والا لزم
تخلف الاثر عن المؤثر التام ولعل الشيخ اراد ذلك وهذا انما
يستقيم لو ساعد الشيخ على القوة العضلية وتقدمها على انه قد قيل
ان الشيخ لا يقول بتاثير القدرة فكيف يستقيم ان يقال اراد
القوة المستجمعة لشرائط التاثير ولهذا وجه دفع قوله على
مقدمات صعبة البيان قد عرفت اضعف المقدمتين الاوليين
والمقدمة الثالثة اذ ليل عليه اذ يجوز عند العقل ان يقوم
المعنيان بعينه ويكون لاحدهما تعلق باعث بالنسبة الى الاخر
قوله قلنا المراد سلامتها سببا به والاثر يعني ليس المراد هو
السلامة المضافة الى الاسباب فانها من احوالها بل المراد سلامة
الاسباب المضافة الى المستطيع اعني الهيئة الحاصلة له عند ذلك
فان اطلاق المصادر على الهيئات التابعة لما يدل عليه من مسلك
النحويين لهم وتلك الهيئة من صفات المستطيع بلا شبهة فلا اشكال
في كون الاستطاعة عبارة قوله فلا نسلم استحالة تكليف العاجز
فان قلت المقصود من التكليف هو الاتيان بما كلف به ولا يمكن
ذلك بدون القدرة بالمعنى الاول قلت لو سلم فكيفية وجودها
حال مباشرة الفعل وقد جرت عادة الله على خلقها في تلك الحال
عند سلامة الاسباب فانتفت مقارنة وجعل وجودها في وقت
وجودها ولما لم تجر عادة بمثل ذلك في سلامة الاسباب اشترط
وجودها بالفعل قبل التكليف قوله ولا يخفى ان في هذا

الجواد

الجواب نسلما لكون القدرة قبل الفعل فانه صح عند ابي ح رحمه الله
تعالى ان القدرة صالحة للضدين وان الاستطاعة مع الفعل فالوجه في
الجمع بين كلاميه هو ما ذكره الامام الرازي وقد استحسنه المولى الشارح
في بعض تصانيفه ونسبه الى المحققين قوله ولا يكلف العبد بما
ليس في وسعه اي وليس مما يصح تعلق قدرته به عادة لا في الحال
فقط بل وفي الاستقبال ايضا كخلق الجواهر مثلا واما مثل ايمان
الكافر فهو وان كان غير مقدور في الحال لكن يصح تعلق قدرته في الجملة
ومنهم من قال يكفي في صحة التكليف تعلق القدرة بالفعل او بضده
بدلا عنه فايمان الكافر وان كان غير مقدور لكن ترك الايمان
والكفر مقدور ليس كترك الاجسام قوله ثم عدم التكليف بما ليس
في الوسع متفق عليه اي بالمعنى الذي سبق ممكنا كان في نفسه او
ممتنعا لكن جواز التكليف به على اطلاقه ليس مما اتفق عليه جميع الاشا
بل لهم فيه تردد واختلاف واما مثل ايمان الكافر وطاعة الفاسق
فقد عده الشيخ من قبيل المحال بناء على تعلق علمه وارادته بخلافه وهو
عندنا من قبيل ما يطاق بناء على صحة تعلق القدرة الحادثة به في نفسه
والالم يوجد عقيبه وهذا النزاع لفظي قوله لانه لا يقبح من الله تعالى
شيء يدل على صحة التكليف بالممتنع لذاته ايضا كما اختاره بعضهم لا
الممكن فقط كما هو راي بعضهم ومنهم من استدل على جواز التكليف
بالمحال لذاته بل على وقوعه بتكليف ابي لهب بالايمان مع انه
ممتنع لذاته وتقريره من وجهين الاول انه لو فرض امن والايمان
بتصديق النبي عليه الصلاة والسلام في اخباره عنه بانه لا يصدقه
بل يموت كافرا فتكليفه بالايمان حال اي امره بادامته او بقائه
تكليف له بالتصديق بما علم في نفسه خلافه بوجدانه والثاني ان

تكليفه بالايمان كالجمع بين التصديق والتكذيب وذلك لان تصديقه في النبوة تصديقا يقينيا كتكذيب له في ذلك الخبر الخاص وتكذيبه في شيء من اخباره تكذيب له في النبوة وقد اعترض عليه بان الواجب هو التصديق اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ويحتمل ان لا يعلم ابو لهب بهذا الخبر فلا يجب عليه التصديق به وهذا الاعتراض لا يرد على الوجه الثاني في تفهيم التصديق فيما عدا هذا الخبر وهذا في غاية السقوط ووجهه ما سبق من ان تكذيبه اي عدم تصديقه في اخباره تكذيب له في النبوة وربما قيل على التقرير الاول يجوز ان لا يجد من نفسه تصديقه اذ لا يلزم منه الا خرق العادة وهو ممكن في نفسه فلا تكليف بالممتنع لذاته وليس بشيء اذ التكليف ليس بعدم الوجدان بل بالتصديق بعدم الوجدان حال وجدان التصديق وهو حال الضرورية العادية واحتمال انقلاب العادة لا يضر فيه ونظيره انه يمتنع ان يعتقد احد انه اواني بيته تنقلب بعد ذهبا وان ولده الرضيع قد احاط بفنون الفضايل لانه اعتقاد النقيضين بناء على انه معتقد نقيضهما بمقتضى العادة ولا يضر ذلك في احتمال انقلاب العادة وهذا وان خفي على ذلك القايل لكنه في غاية الوضوح قوله مع انه يلزم من فرض وقوعه تعين في الوقت الذي تعلقت قدرته وجبا بوجوده فيه قوله فيذلك يصلح محلا للخلاف فان الالم الغير المترتب على ضرب انسان وكذا الانكسار الغير المترتب على كسر قوله لا صنع للعبد فيه اصلا فيه بحث لانهم عدوا العلم الحاصل عقيب النظر متولدا مع انه مقدور مع مكتسبة عندنا وسيجي لهذا زيادة تفصيل في بحث الايمان قوله فلاستحالة اكتساب ما ليس قايما بمحل القدرة ومن المعتزلة من امتنع عن القول بالتوليد فيما ليس قايما بمحل القدرة

كفراد

كضرار وحفص الفرد فلم يظهر بما ذكر عدم الكسب في المتولدات على
رايهما فتدبر قوله ولهذا لا يمكن العبد عن عدم حصولها بخلاف افعاله
الاختيارية فظهر ان المتولدات ليست منه ويرد عليه النقض بالعلوم
الكسبية فانها مقدورة عندهم مع انه لا يتمكن عن عدم حصولها بعد
النظر والحق ان مباشرة السبب المستعقب بمنزلة مباشرة نفس المسبب
فكما ان عدم تمكن العبد من عدم حصول السبب بعد المباشرة لا ينافي
مقدوريته فكذا عدم التمكن من عدم حصول المسبب بعد مباشرة
السبب لا ينافي مقدورية المسبب قوله اي الوقت المقدر لموته
يريد ان لكل حيوان وقتا قدر الله تعالى موته فيه لسبب خاص
فموت بذلك السبب البتة حتى لو قدر عدم وقوع ذلك السبب
في ذلك الوقت فلا قطع بوقوع الموت فيه كما لا قطع بانتفائه وان كان
عدم كل من الموت وسببه فيه مستحيلا بالنظر الى علمه وتقديره قوله
لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل هكذا وقع
عبارته في النسخ الواصلة الينا والصواب ان القاتل قطع عليه الاجل
كما وقع في شرح المقاصد لان موت المقتول عندهم فعل القاتل بطريق
التوليد لا صنع لله تعالى فيه وهو الذي قطع عليه الاجل اي لم يتركه يستوفيه
كله كما يقال قطع فلان علينا الطريق على ان المراد بالاجل جميع مدة
حياته كما في قولك اجل الدين شهران لا الوقت المقدر لموته كما في قولك
اجل الدين راس الشهر اذ لا يناسب المقام فالمقتول عندهم ميت قبل الوقت
المقدر لموته حتى انه لو لم يقتل لامتدت حياته الى ذلك الوقت البتة
فلا يكون عندهم وقت معين يكون فيه قطعا وهذا يناسب انكارهم
القضاء والقدر في افعال العباد قوله من غير تردد اي تقييد لعدم
القتل ونحوه قوله واحتج المعتزلة المذكور في المواقف انهم ادعوا

الضرورة في تولد موته من فعل القاتل وما ذكره في معرض الاستدلال
تايید لهذه البديهة لكن لما كان جمهور المعتزلة على ان القول
بالتوليد استدلالا جعل الشارح الوجوه المذكورة احتجاجات
لا تنبيهات قوله والجواب عن الاول ان الله تعالى الخ قال هذا
الجواب يعود الى القول بتعدد الاجل وفيه بحث اذ لم يقدر عمره
الاسبعين لكن بسبب صدقه بوقتها فيما لا يزال معلومة له تعالى
في الازل وذكر ايضا انها اخبار آحاد لا تعارض القواطع وان المراد
الزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتى عمره
الثاني او بالنسبة الى ما اثبته الملائكة فقد يثبت فيه الشيء مطلقا
وهو في علم الله مرتب الى موجب علم الله تعالى واليه الاشارة بقوله
تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب قوله ان للمقتول
اجلين القتل والموت وزعم ان المقتول عزميت لان القتل فعل العبد
والموت صنع الله تعالى ولا يخفى ان مراده انه فعل العبد توليدا
فيكون عبارة عن بطلان الحياة المتولد من فعل القاتل فلا يرد
عليه ان القتل حال القاتل والنزاع في حال المقتول وهو الموت
لا غير لكن مذهبه لا يلايم انكار القضاء والقدر في افعال العباد ۝
قوله هو وقت موته بتحلل رطوبته الغريزية اي الجواهر الغالب
عليها الاجزاء الرطبة ركبت مع الحرارة الغريزية بمنزلة الدهن للفتيلة
المشتعلة وهي دايما تعينها وتعين عليها في ذلك الحرارة المستفادة
من خارج وكلما انتقصت بتعنتها الحرارة الغريزية في ذلك حتى اذا
امعنت في الانتقاص وتم امر الجفاف انطفأت الحرارة الغريزية
انطفاء السراج عند نفاد دهنه فحصل الموت الطبيعي فذلك
هو الاجل الطبيعي وهو مختلف بحسب اختلاف الامزجة وهو في

الانسان

الانسان في الاغلب تمام مايته وعشرين سنة وقد يعرض من الافات
مثل البرد المجمد والحر المذوب وانواع السموم واصناف تفرق
الاتصال وسوء المزاج ما يفسد مزاج البدن ويخرجه عن صلوحه
لقبول الحياة اذ شرطها اعتدال المزاج فيهلك بسببه فذلك
هو الاجل الاخترامي والظاهر ان النزاع بيننا وبينهم في هذا
المقام لفظي اذ هم لا ينكرون القضا والقدر فالوقت الذي علم
الله فيه بطلان الحياة باي سبب كان واحد عندهم ايض وما ذكروه
من الاجل الطبيعي نحن ايض لا ننكره لكنهم يجعلون اعتدال المزاج
واختلاط الحرارة والرطوبة ونحو ذلك شروطا حقيقية لبقا الحياة
ونحن نجعلها اسبابا عادية وذلك بحث اخر وكذا بيننا وبين المعتزلة
ان قالوا بالقضا والقدر في افعال العباد وانكروهما فيهما كما
هو المشهور وقالوا ان الله لا يعلم الحوادث قبل وقوعها كما ذهب
اليه بعضهم فالنزاع حقيقي قوله اسم لما يسوقه الله تعالى الى
الحيوان وهذا عرف واللغة اعم من ذلك ولهذا قالوا فينتفع به بدل
قوله فيأكله وانما تسميته المنفق رزقا على ما دل عليه قوله تعالى
ومما رزقناهم ينفقون فبنا على انه بصدد ان يكون رزقا قبل الانفاق
دلالة على ان افضل الانفاق انما هو فيما اذا كان اعد للانتفاع
ومست اليه حاجة ناجزة كما روي انه عليه الصلاة والسلام سئل اي
الصدقة افضل فقال ان تصدق وانت صحيح شحيح تخشى الفقر وتامل
الغنا ولا تمهل حتى اذا بلغت الحلقوم قلت لفلان كذا ولفلان كذا
وقد كان لفلان قوله نعم انه معتبر في مفهوم الرزق فان الرزق
الاصل العطا مصدر قولك رزقه الله اطلق على ما ينتفع به باعتبار
انه معطاه تعالى قوله ان لا يكون ما نا كله الدواب بل العبيد

فيأكله وقد يدخل فيه المشروب تغليبا لكنه يخرج عنه غير المأكول والمشروب قال رحمه الله تعالى الى الحيوان الخ

والاما رزقا ويرده قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها
فانه يدل على ان للدواب رزقا قوله وعلى الوجهين ان من اكل
الحرام طول عمره لم يرزقه الله اصلا وهو خلاف ما اجمع عليه الامة
قبل ظهور المعتزلة كذا في المواقف وقد استدل عليه بقوله تعالى
وما من دابة في الارض الا على الله رزقها واجيب بان الله تعالى
قد ساق اليه كثيرا من المباحات لكنه اعرض عنه لسوء اختياره
على انه منقوض بمن مات ولم ياكل شيئا قوله ومبنى هذا الاخ خلاف
ذكر خمس مقدمات تحصل منها ان الحرام ليس برزق بان يركب
قياس من الشكل الاول هكذا الرزق اسند الى الله تعالى وما
اسند اليه لا يستحق مرتكبه الذم والعقاب ينتج ان الرزق
لا يستحق اكله الذم والعقاب ويضم اليه قولنا الحرام يستحق
اكل الذم والعقاب فيحصل قياس من الشكل الثاني ينتج ان الحرام
ليس برزق فنحن بعد تسليم الاستحقاق نقول ان للرزق اضافة
الى الله تعالى باعطائه للعبد والاستحقاق المذكور ليس من هذه
الجهة ولكن له اضافة اخرى الى العبد بكسبه له بمباشرة اسبابه
ومبنى الذم والعقاب على الاخرى ان السعي في تحصيل الرزق
يكون واجبا عند الحاجة مستحبا عند قصد التوسعة على نفسه وعياله
مباحا عند قصد التكثير من غير ارتكاب منهي حراما عند ارتكابه
كالسرقة والغصب والربا قوله بمعنى خلق الاهتداء والضلالة تحقيق
المقام ان الهدى قد يكون لازما بمعنى الاهتداء فيكون بمعنى الرشاد
اي سلوك طريق يوصل الى المطلوب ويقابله العمى والضلال
بمعنى سلوك طريق لا يوصل اليه وقد يكون متعديا بمعنى الارشاد
اي جعل الغير سالكا سواء الطريق يقال هداه الله للدين وهداه

الطريق

الطريق والبيت هداية لكن لما يكن لك من هدايته الا نسبتك لاهتدا ـيه
بوجه ما اي معنى قولك هديته الطريق والبيت اي الدلالة عليهما
وتعريفهما وكذا الي معنى اضله الشيطان اي دلالته على طريق الردي
فلا جرم شاع عند اهل اللغة استعمال هدي بمعنى ذلك على ما يوصل
الي المطلوب حتى صار ذلك معنى عرفيا له وكذا الحال في اضل ثم
انه قد ورد في القران اسناد الهداية والاضلال اليه تعالى ۝
وقد عرفت ان المعنى الاصلي لهداية الرجل جعله مهتديا ولاضلاله
جعله ضالا ولما كان افعال العباد مخلوقة له تعالى ولم يلتج منه
شي عند مشايخنا حملوهما عليهما اذ لا ضرورة في العدول عنهما بوجه
ما فجعلوا الهداية عبارة عن خلق الاهتدا اي الايمان والاضلال
عن خلق الضلال اي الكفر والمعتزلة لما اعتقدوا ان مثل الاهتدا
والضلال من افعال العباد لا من صنعه تعالى والا لم يكن لترتب المدح
والثواب على الاهتدا وترتب الذم والعقاب على الضلال وجه ۝
وان خلق الضلال قبيح منه تعالى اولوا الهداية المنسوبة اليه تعالى
ببيان طريق الحق بنصب الادلة في الدنيا وارشاد الناس الى طريق الجنة
على ما هو المعنى الطاري للهداية واولوا الاضلال بوجدان العبد
ضالا وتسميته ضالا او الاهلاك او التعذيب ثم لاح لبعضهم ان
بعض هذه المعاني لا يقبل التعليق بالمشية وبعضها لا يخص المومن
وبعضها ليس مضافا اليه تعالى دون النبي عليه السلام وبعض
معاني الاضلال لا يقابل الهداية على ما لا يخفى واولوا الهداية
بالدلالة الموصلة الى البغا وجعلوا اسناد الضلال اليه تعالى لكونه
من فعل الشيطان بنا على ان المعنى الطاري مجاز لما انه باقداره
او تمكينه ونحو ذلك وهذا عدول من الحقيقة الى المجاز بنا على اصلهم

الفاسد نفساد معناه على ما سلف فساده قوله ان الهداية عندنا
خلق الاهتدا اي معناها الاصلي ذلك فهو المراد من الهداية المنسوبة اليه تعالى
قوله ومثل هذا فلم يهتد مجازا اي بالنسبة الى اصل وضعه يحمل عليه
بمعونة المقام وان صار حقيقة عرفية بحسب شيوع الاستعمال قوله
وعند المعتزلة بيان طريق الصواب اى ذلك هو المعنى المراد منه بحسب
الاستعمال اذ لا يستقيم حمله على معناها الاصلي في شيء من موارد استعمالها لانه
على اصلهم كما لا يخفى وقوله ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومي مع انه
بين طريق الحق ودعاهم الى الاهتدا فلا وجه لسوال ذلك من الله تعالى
والا لتغيره عنه عليه السلام وقيل ان ذلك بنا في خلق الاهتدا ايضا
ولعل وجهه ان قومه عليه السلام مهتدون وجوابه منع ذلك فان
اكثر قومه اعني قريشا او امته لم يكونوا مهتدين فالمعنى عمهم بالهداية
ولو سلم فالمعنى زدهم هدى او ثبتهم عليه او اهدهم من بعد بناء
على ان العرض لا يبقى واما ما يقال من ان اهتدى مطاوع هدى
وايضا يمدح الرجل بكونه مهتديا فالهداية خلق الاهتدا فدلالة في غير محل
النزاع اذ لا نزاع في ان المعنى الاصلي للهداية جعل الغير مهتديا قوله
وعند المعتزلة هو الدلالة الموصلة الى المطلوب اي ذلك هو المعنى
المستعمل فيه لفظ الهداية في الاغلب وكذا الحال في قوله وعندنا الدلالة
على طريق يوصل الى المطلوب فلا ينافي ما ذكره المشايخ من انها حقيقة في خلق
الاهتدا وانه المراد الظاهر فيما ينسب اليه تعالى فتدبر هداك الله
قوله والا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا بانواع الالام واصناف
الاسقام وفي الاخرة بالخلود في نار الجحيم وشرب الغسلين والحميم فان
العدم اصلح له من الوجود من غير شبهة ولو سلم فالاصلح اماتته او
سلب عقله قبل تكليفه فان قيل الاصلح تكليفه وتعريضه للنعيم الد

الدايم لكونه اعلي المرتبتين قلنا فلو لم يفعل ذلك بمن مات طفلا فان
قيل علم انه ان عاش ضل واضل فاماته لمصلحة الغير قلنا فكيف
لم يمت فرعون وهامان ومن ذكر وزرادشت وغيرهم من الضالين
المضلين اطفالا وكيف لم يكن منع الاصلح عمن لا حاجة له لاجل
مصلحة الغير سفها وظلما كذا ذكر الشارح رحمه الله تعالى **قوله**
اذ قرانى بالواجب يريد ان ما هو من مصالحه كان واجبا عليه فلا
محالة يكون قد اتى به فلما يات به فلا يكون من مصالحه فيلزم ان
لا يبقى له تعالى شي مقدور مما هو من مصالحه ولا يخفى بطلانه لان
اي قدر يضبط من مصالحه فالمزيد عليه ممكن ابدا وقدرة الله تعالى
ايضا غير متناهية فتامل **قوله** وجوابه ان منع ما يكون حق المانع
يريد انه قد ثبت انه تعالى كريم حق وجواد مطلق وانه عليم بالعواقب
كلها وافعاله واقعة على ما ينبغي ويلايم عقول العقلا وان خفي علينا
وجه الحكمة في بعضها فاذا ترك فعلا يظن انه اصلح بحال العبد من غيره
بل هو اصلح له في الواقع فله فيه حكمة بالغة وعاقبة حميدة وليس ذلك لقصور
في الكرم او لعدم رعاية مقتضى العدل او الحكمة اذ ليس فيه منع لحق احد
فلا يتوهم في ذلك شايبة بخل او جهل او سفه او ظلم ثم لا يخفى ان ما ذكره
الزام لهم في وجوب الاصلح بالنسبة اي كل احد بعد تسليم حكم العقل
بالتحسين والتقبيح فلا يرد عليه ان فيه التزاما لوجوب الاصلح في الجملة
قوله ثم ليت شعري هو مصدر شعرت بالشي بالفتح اشعر بالضم شعرا
اي فطنت له وعن سيبويه ان اصله شعرتي حذفت التا كما حذفت
في قولهم هو ابو عذرها وخبر ليت ههنا واجب الحذف بالاسناد مسده
اذا كان موذنا بالاستفهام اي ليت علمي بما يسال عنه بهذا الا
ستفهام حاصل وقد يحذف الاستفهام ايضا كقوله ليت شعري

مساوين الي عمرو وليت لقوله المحزون اي اجتمع امرلا وذكر ابن الحاجب
ان الاستفهام قايم مقام الخبر كالجار والمجرور في ليتك في الدار
ورد بان الاستفهام في المعني مفعول المصدر فكيف يقع جزاء
عنه وقال ابن يعيش انه ساد مسد الخبر ورد عليه بان موضع
خبر المصدر بعد جميع قيوده من فاعله ومفعوله فالاستفهام لا يكون
في موضع الخبر فكيف يسد مسده فالصواب ما ذكرناه اولا قوله
اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم يريد من غير لزوم صدوره
عنه علي قياس الوجوب الشرعي قوله لانه رفض القاعدة الاختيار فيه
بحيث لان هذا وجوب مترتب علي الاختيار وقد مر انه لا ينافي الاختيار بل يحققه
فان قلت لهذا انما يتصور لو امكن تعلق الاختيار بكل واحد من الطرفين
قلت لا بد عندهم للطرف المختار من مرجح اختياره علي اختيار الطرف الاخر وقد
يكون لكل واحد من الطرفين رجحان من وجه فيجوز تعلق الاختيار بكل واحد منهما
بدلا عن الاخر نظرا الي جهة رجحانه وقد يكون وجوده من الله تعالى واجبا
باختياره فهذا النزاع راجع الي النزاع في وجوب المرجح في الطرف المختار وعدمه
واما ما اخبر الله تعالى بوقوعه فانما لم يقولوا بوجوبه لاحتمال ان يكون في
الطرف المخالف جهة رجحان يجوز تعلق الاختيار بخلاف ما اختار واوجبه
عليه تعالى فانه راجح مطلقا في زعمهم فلا يتعلق الاختيار الا به ومن ههنا
لزمهم بعض الموافقة للفلاسفة ولا باس اذ قد سمعت انهم قد تشبثوا باذيالهم
في كثير من الاصول قوله العين الظاهر العوار اي العيب يقال سلعة
ذات عوار بفتح العين وقد تضم كذا في الصحاح قوله علي ان النصوص الواردة
فيه اي في عذاب القبر اكثر فالتعذيب بالذكر اجدر تفريع علي كثرة النصوص
فيه وعلي كثرة مستحقيه معا قوله وسوال منكر ونكير هما ملكان سميا
بذلك لكونهما علي هيئة منكرة لم يعرف مثلها والنكير بمعني المنكر يقال

نكرت

نكرت الشي بالكسر وانكرته بمعنى وقد انكر البلخي والجبائيان تسمية الملكين
بالمنكر والنكير وقالوا المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير
تقريع الملكين له فيكون بمعنى الانكار قوله لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق
يريد انه ليس لامتناعها دليل من جهة العقل على ما تزعمه منكروها وقد دل
السمع على ثبوتها فوجب القول بها وبطل تاويل الظواهر الدالة عليها قوله
قال الله تعالى النار يعرضون عليها ومعلوم ان عرضهم على النار لتعذيب
لهم من قولهم عرضتهم على السيف اي قتلتهم به وهو قبل يوم القيامة بدليل عطف
عذابه عليه فيكون في القبر وقوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا يفيد ان
ادخالهم النار عقيب اغراقهم فيكون في القبر قوله وقال النبي عليه
الصلاة والسلام يثبت الله الذين امنوا نزلت اي هذه الاية في عذاب
القبر اي في شانه وان الله تعالى ينجي المومنين منه وقوله اذا قيل ليبين
من حيث المعنى اي يثبتهم اذا قيل وقوله فيقول له تفصيل له فيكون القول
الثابت هو قول ربي الله قوله الى اخر الحديث يعني قوله عليه الصلاة
والسلام فيقولان ما كنت تقول في هذا الرجل فيقول هو عبد الله
ورسوله اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله فيقولان قد
كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسح له في قبره سبعون ذراعا في سبعين
ثم ينور له فيه ثم يقال نم فيقول ارجع الى اهلي فاخبرهم فيقولان نم فينام
كنوم العروس الذي لا يوقظه الا احب اهله اليه فينام حتى يبعثه الله تعالى
من مضجعه ذلك وان كان منافقا قال سمعت الناس يقولون شيا ت
فقلت مثله لا ادري فيقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك فيقولان للارض
التئمي عليه فتلتئم عليه فتختلف اضلاعه فلا يزال فيها معذبا حتى يبعثه الله
تعالى من مضجعه ذلك قوله لان الميت جماد لا حياة له ولا ادراك فتعذيبه
محال ولصعوبة هذا الاشكال افترق الناس فرقا فانكر فرقة عذاب القبر

واثباتا واعترف به اخرون ثم اختلفوا فمنهم من انكر احيا الميت في القبر وجوز تعذيب الميت في القبر وهو خروج عن المعقول وبعضهم لم يجوز ذلك بل قال يجتمع الالام في جسد الميت فاذا حشر احس بها دفعة وهو انكار لعذاب القبر حقيقة ومنهم من قال باحيايه ايضا لكن اختلفوا في اعادة الروح والمنقول عن ابي حنيفة رضي الله عنه هو التوقف فيها وانكر ابن الراوندي كون الميت جمادا وكون الموت ضدا للحياة وجعله انه كلية معجزة عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم والحياة قال الشارح واتفقوا على انه تعالى لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية ويشكل بهذا الجواب للمنكر والنكير حتى قال ارجع الى اهلي فاخبرهم قوله يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزا لهذا المختار للقاضي واتباعه او في بعضها على ما اختاره بعضهم قوله والماكول في بطون الحيوانات اذ الحياة عندنا غير مشروطة بالبنية فلا يبعد خلق الحياة في الاجزا المتفرقة في بطون الحيوانات اما في جميعها او في بعضها وان لم يبق فيها جزان مجتمعان اصلا قوله بان يجمع اجزاوهم الاصلية فيه اشعار بان الاجزا الاصلية لم تنعدم بل غاية زال اجتماعها وتاليف بعضها ببعض فيجمع جمعا ويولفها تاليفا ثانيا وربما قال رحمه الله لعل الله يحفظ تاليف الاجزا الاصلية عن البطلان فلا يحتاج الى تاليف ثان لا معادا ولا مبتدا وهو بعيد في مثل من احرق وذرت رماده الرياح ومنهم من قال ان اجزا البدن تنعدم برمتها ثم تعاد متمسكا بقوله تعالى كل شي هالك الا وجهه وفيه ضعف اذ هلاكه هلاك الشي لا يقتضي انعدامه بالمرة قال صاحب المواقف والحق التوقف في ذلك اذ لم ينهض دليل على واحد منها بخصوصه لا نفيا ولا اثباتا واما حديث اعادة الارواح فمبني على انها مغايرة للبدن لا الهيكل المحسوس ولا الاجزا الاصلية على ما هو المختار عند كثير من المتكلمين بل

اما

اما اجسام لطيفة نورانية سارية في البدن سريان ما الورد على ما هو المشهور
عن النظام وقد عزاه الشارح الى جمهور المتكلمين قوله مع انهم لا دليل لهم
عليه يعتد به فان ادلتهم على كثرتها مدخولة كلها لا يصلح شي منها للتعويل
عليه وقد فصل ذلك في المطولات فمن ارادها فليرجع اليها وربما ادعوا الضرورة
في ذلك قالوا تخلل العدم بين الشي ونفسه ضروري البطلان اذ لا يتصور
التخلل الا بين الاثنين والاثنينية تستلزم التغاير واجيب
بان اللازم ان الشي كان موجودا ثم صار معدوما ثم صار موجودا ولا فساد فيه
اذ التخلل بالحقيقة لزمان عدمه بين زماني وجوده وهما متغايران على
انه يجوز ان يتغاير المعاد المبتدا بالعوارض الغير المشخصة وايضا لو تم ما ذكر
لزم عدم بقا الشي زمانا والا لزم تخلل زمان البقا بين الشي ونفسه لانه
موجود في طرفيه وما يقال من ان التغاير بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع
تخلل العدم بين المشخصات ونفسها ولا بين ذات الشخص ونفسه بل انما يدفع
تخلله بين الشخص الماخوذ مع جميع عوارضها ونفسه فان اريد بذلك انه لا يستلزم
الاثنينية المصححة للتخلل بين الشخص ونفسه والا بين مشخصاته ونفسها ففساده
ظاهر اذ المقيد بقيد غير المقيد باضرفي الجملة وهذا القدر يكفي لصحة التخلل وان
اريد انه لا بد يندفع به التخلل فيها وان كان مع تغاير ما فبطلانه ممنوع وكذا
ما يقال من ان التخلل انما يتصور بقطع الاتصال والوقوع في الخلال فلا تخلل
في الباقي سخيف جدا اذ الباقي موجود في طرفي زمان بقائه وزمان بقائه
متخلل بين زمانيه في وجود الطرفين ولا فرق بين وجوده في الزمان المتوسط
وعدمه في جوازه وفساده فساده كما لا يخفى على ذي بصيرة قوله لان
مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزا الاصلية ويعيد اليها الارواح وليس في
هذا اعادة المعدوم بالمعنى الذي يدعون امتناعه حتى لو سمي ذلك اعادة المعدوم
كان اطلاقه لهذه العبارة على معنى اخر لم يتم على بطلانه شبهة فضلا عن حجة

قوله انما هو الاجزا الاصلية الباقية من اول العمر الى اخره صفة كاشفة للاجزا
الاصلية واظهر منها ما يقال انها الاجزا الحاصلة في اول الفطرة اي اول تعلق
الروح بالبدن مما لا يتعلق بدونه مادة لان وجود اجزا في البدن باقية من اول
العمر الى اخره في حيز المنع نعم يعلم كل احد بديهة انه من اول عمره الى اخره
باق بعينه ولا يلزم من ذلك ان ذلك الباقي اجزا من بدنه لجواز ان يكون
خارجا عنه على ما سمعت بل ذلك هو الظاهر اذ من المعلوم بديهة واستدلالا
ان البدن متغير متبدل فلا يكون نفس الباقي قوله والاجزا الماكولة فضلة
في الاكل فان قلت اذا صارت الاجزا الماكولة منيا للاكل وتكون
منه بدن اخر يلزم المحذور قلت يجوز ان يحفظ الله تعالى تلك الاجزا عن
ان تصير منيا ولو سلم فيجوز ان يحفظ ذلك المني عن ان يصير بدنا لشخص فان
قلت نحن نفرض زوجين الا طول عمرهما لحم الانسان وتولد منهما ولد
قلت للماكول جز اصلي وفضلة فيجوز ان لا يخلق الله تعالى المني الا من
الفضلة والمعتزلة قد اوجبوا ذلك عليه سبحانه وتعالى ليتمكن من ايصال
الاجزا الى مستحقها قوله وان الجسم نفسه مثل احد قبل لا يجوز ان يكون
ذلك بانضمام الاجزا من خارج والا لزم تعذيبها من غير شركة في المعصية
وهو قبيح بل ذلك بطريق انتفاخ والجواب بعد تسليم القبح ان المعذب
هو الروح وهو اما عبارة عن الاجزا الاصلية واما مغاير للبدن بالكلية
فلا اشكال ثم ليت شعري ما معنى الانتفاخ ههنا ان اريد به الانفراج فهو
يبطل التاليف وان اريد به تخلل الاجزا فهو مختص بما له مقدار على ان
اصحاب الجزء لا يقولون به قوله لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزا
اعلم ان التناسخية منهم من يقول بقدم النفوس وبتعلقها بالابدان بطريق
التناسخ الى ما لا يتناهى ومنهم من يقول بان النفوس اذا استكملت بقيت
مجردة وانخرطت في سلك المجردات واما اذا لم يتم استكمالها فربما تتصاعد

فتتعلق

فتتعلق بالابدان الشريفة حتى ربما تتعلق بالاجسام السماوية لاستتمام بقية
كمال لم يحصل لها وربما تتنازل في ابدان الحيوانات الخسيسة بحسب اخلاقها
الردية ورذائلها الكسبية فمن خالد على ذلك ومن ناج بالاخرة فمتى لم
يقل بقدم النفوس ولم ينكر الدار الاخرة ولم يقل بتعلق الروح ببدن بعد
بدن في الدنيا فليس من مذهب التناسخ في شي قوله والعقل قاصر عن
ادراك كيفيته قال الشارح رحمه الله ذهب كثير من المفسرين الى انه
ميزان واحد له كفتان ولسان وساقان عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد
في الحديث تفسيره بذلك واما ذكره بلفظ الجمع كما في قوله تعالى واما من خفت
موازينه فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الواحد هو الميزان
الكبير اظهارا للجلالة الامر وعظم المقام قوله وقد ورد في الحديث ان كتب
الاعمال هي التي توزن حتى سئل عليه الصلاة والسلام عن ذلك ويدل عليه
قوله تعالى عليه الصلاة والسلام في سياقة حديث طويل فتوضع سجلات
في كفة والبطاقة في كفة فطاشت السجلات فلا يثقل مع اسم الله تعالى
شي قال الشارح رحمه الله وقيل تجعل الحسنات اجساما نورانية والسيات
اجساما ظلمانية فتوزنان قوله وسكت عن ذكر الحساب اكتفا بالكتاب
يريد ان العادة قد جرت على ذكر الحساب مع هذه الاشيا لكن لما ذكر الكتاب
ومعلوم انه للحساب فهم ثبوته ايضا فلم يذكره اكتفا به قوله والجواب
مامر من انه على تقدير كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض لعل فيه
حكمة لانطلع عليها وقد بين الشارح رحمه الله تعالى وجه حكمة ثم امثاله فليطلب
من مواضعها قوله والحوض اختلفوا في انه هل هو الكوثر او غيره ويدل
على الاول ما روي انه عليه الصلاة والسلام قال في اثنا الحديث اتدرون
ما الكوثر فقلنا الله ورسوله اعلم قال عليه الصلاة والسلام فانه نهر وعدنيه
ربي عليه خير كثير هو حوض ترد عليه امتي الحديث ولهذا وقع في بعض الكتب

والحوض في الجنة حق وصرح به في شرحه بانه عبارة عن الكوثر وقال القاضي
الكوثر نهر في الجنة وقيل حوض فيها ويدل على الثاني ان الكوثر في الجنة اتفاقا
والحوض فيما يقال في المحشر يدل عليه ما روي عن انس قال سألت النبي عليه
الصلاة والسلام ان يشفع لي يوم القيامة فقال انا فاعل فقلت يا رسول
الله فاين اطلبك قال اطلبني اول ما تطلبني على الصراط قلت فان لم القك
قال فاطلبني عند الميزان قلت فان لم القك قال فاطلبني عند الحوض فاني
لا اخطئ هذه المواطن الثلاثة ويدل عليه ايضا ما روي في وصف الحوض
يصب فيه ميزابان يمدانه من الجنة احدهما من ذهب والاخر من ورق
وبالجملة وجود الكوثر يدل على وجود الحوض لانه اما نفس الكوثر او مستمد
منه ينصب فيه ماؤه وهذا اورد في وصفه ما احدهما مثل ما ورد في
ما الاخر اوردها ائمة الحديث في الفصل المعقود لبيان الحوض واورد
ائمة التفسير في بيان الكوثر الاحاديث الدالة على وصف النهر والدالة
على وصف الحوض ثم انه قد قيل ان الشرب منه انما يكون بعد الحساب
والنجاة من النار وقيل ان من شرب منه من هذه الامة وقدر عليه دخول
النار وقيل ان من شرب منه من هذه الامة وقدر عليه دخول النار
لا يعذب فيها بالظمأ بل يكون عذابه بغير ذلك لان ظاهر الاحاديث
يدل على ان جميع الامة يشربون منه الا من ارتد عن الاسلام **قوله** الجنة والنار
موجودتان تكرير وتأكيد لان كونهما مخلوقتين مخلوقتين يستلزم كونهما
موجودتين اذ لا قائل بفنائهما بعد وجودهما لكن لم يرد نص صريح في تعيين
مكانهما والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش اخذا
من قوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه الصلاة
والسلام سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع قال
الشارح والحق تفويض ذلك الى علم العليم الخبير **قوله** لناقصة ادم وحوى

واسكانه

واسكانهما الجنة وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب
بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها
ثبوتها **قوله** اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر فلا ان يحمل على التعبير عن
المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحقيقه مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب
الجنة اصحاب النار ونحوهما **قوله** قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولا احتجاج
مع الاحتمال وقد اجيب بان الاستدلال موقوف على كون الجعل بمعنى
الخلق ويحتمل ان يكون بمعنى التصيير فيكون المعنى تخصيص الجنة يوم القيامة
بالذين لا يريدون علوا في الارض وهذا لا ينافي وجودها الآن وما يقال من
ان المتبادر من جعل الدار لقوم تمكينهم من التمكن فيها ولهذا المعنى لازم لوجود
الجنة ففيه ما لا يخفى **قوله** كل شيء هالك الا وجهه اي كل موجود فان
المعتزلة وان جعلوا المعدوم شيئا لكن لفظ الشيء مستعمل ههنا بمعنى الموجود
اتفاقا اما بطريق الحقيقة او المجاز وعلى كل تقدير فالجنة والنار خارجتان
عنه عندهم لكونهما معدومتين عند وجود هذا الكلام منه تعالى **قوله**
وانما المراد الدوام بانه اذا فني منه شيء جيء ببدله يعني ان المراد دوام نوعه
في ضمن افراده لا دوام متخصصه فلا اشكال **قوله** على ان الهلاك لا يستلزم
الفنا اي العدم بعد الوجود بل يكفي فيه الخروج عن الانتفاع بان لا يترتب
عليه الاثار المطلوبة منه وهذا يحصل بمجرد تفرق اجزائه وبطلان
تركيبه من غير انعدامه بالكلية **قوله** الشرك بالله اي اتخاذ الشريك
لله تعالى يدل عليه ما ورد في رواية ابن مسعود وان تدعو لله ندا وقد
خلقك وانما خصه بالذكر لانه افحش الكفر كما انه خص في رواية قتل الولد
خشية ان يطعم معه وان يزني في حليلة الجار بمثل ذلك مع ان مطلق
القتل والزنا من الكبائر ثم المذكور في شروح الاحاديث انه لا تناقض
في الروايات الواردة في الكبائر اذ ليس في شيء منها ما يؤذن بالحصر فلا يبعد

ان يلحق بها شي اخر بدليل اخر كالاجماع مثلا وما ذكر من انها تسعة فلم يوجد في لفظ
الراوي قوله والسحر لا خلاف في انه من الكبائر وانما اختلفوا في حكمه فقيل
يجب قتل الساحر وقيل هو كافر قال الشافعي رحمه الله تعالى اذا اعترف
الساحر بانه قتل شخصا بسحره وبان سحره مما يقتل غالبا وجب عليه القود
ولم ينكره احد فكان اجماعا قوله وقيل كل ما توعد عليه الشارع ويقرب
منه ما روي عن علي رضي الله عنه انها كل ذنب ختمه الله تعالى بنار او غضب
او لعنة او عذاب قوله وقيل معصية اصر عليها العبد ويقرب من ذلك
ما روي ان رجلا سال ابن عباس فقال اسبع الكبائر فقال هي الى السبعمائة
اقرب الا انه لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار قوله والحق انهما
اسمان اضافيان لكن قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم
يدل بظاهره على ان الكبائر ممتازة عن الصغائر بالذات اذ لولا ذلك لم يتصور
اجتناب الكبائر الا بعدم ارتكاب جميع ما يتصور ما هو اصغر منه واني
للبشر ذلك كذا ذكره الشارح وقد قيل ان الكبائر عند الفقهاء كل ما يوجب
حدا قوله وهذا هو المنزلة بين المنزلتين اشار بصيغة الحصر الى رد
ما توهم من ان مرتكب الكبيرة ليس في الجنة ولا في النار عندهم اخذا من قولهم
له المنزلة بين المنزلتين قوله خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب
ورجا العفو والعزم على التوبة فان قلت يفهم من سياق كلامه ان
اقتران الكبيرة بدون اقتران شي مما ذكر ليس بكفر ايضا ومع الامن واليأس
كفر قلت ليس الامن وخوف العقاب طرفي النقيض وكذا اليأس
ورجا العفو اذ قد يرتفعان كما في حالة الذهول عن العقاب مثلا على انه
يحتمل ان يكون مراده خصوصا اذا اقترن به جميع الامور المذكورة قوله لكونه
علامة للتكذيب اما اذا كان بطريق الاستحلال فظاهر واما اذا كان بطريق
الاستخفاف فلان من اعترف بحقية الشي كيف يستخف ما يوجب العقوبة

النارية

النارية في اعتقاده قوله وعلم كونه كذلك الخ اي امارة التكذيب فعطفه
على ماقبله قريب من عطف التفسير والتلفظ بكلمات الكفر سواكان مدلولها
تكذيبا صريحا للنبي صلى الله عليه وسلم اولا قوله او منافق النفاق اظهار الايمان
وابطال الكفر واصله من نافق اليربوع اخذ نافقاه وهي احدى
جحرته يكتمها ويظهر غيرها وهو موضع يرققه فاذا اتي من قبل القاصعا
وهي جحره الذي يتقصع فيه اي يدخل ضرب النافقا براسه فانتفق اي
خرج ويقال النفاق ضربان احدهما ماذكروا الثاني ترك المحافظة على
معالم الدين سرا ومحافظتها علانية قوله والجواب ان هذا احداث
للقول المخالف يريد ان ماذكره وان كان اخذ بالجمع عليه في تسميته فاسقا
لكنه ترك من جهة جعل الفسق منزلة بين المنزلتين قوله فان الكفر من
اعظم الفسوق وذلك لان الفسوق هو الفجور والخروج من طاعة الله تعالى
يقال فسق عن امر ربه اي خرج عن الطاعة وكمال الخروج عن الطاعة هو
الكفر قوله والحديث وارد على سبيل التغليظ فيكون المعنى ان موجب الايمان
المنع عن الزنا وحفظ الامانة والايمان الذي لا يترتب عليه ذلك ملحق
بالعدم ومن عادة البلغا ان يحصروا النوع في فرده الكامل وان يقولوا
للقليل منه انه ليس منه ولا كذب فيه اذ حاصله اخراج الفرد الناقص
عن الجنس لاعتبار خطابي قوله قال عليه الصلاة والسلام لابي ذر لما
بالغ في السوال روى عن ابي ذر انه قال اتيت النبي صلى الله عليه وسلم وعليه
ثوب ابيض وهو نايم ثم اتيته وقد استيقظ فقال مامن عبد قال لا اله
الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة فقلت وان زنى وان سرق قال وان
زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر وكان ابوذر اذا احدث بهذا الحديث
قال وان رغم انف ابي ذر اي وصل الى الرغام وهو التراب يقال فعلت
ذلك على الرغم من انفه اي على كراهة منه قوله والجواب ان متروك الظواهر

اومنافق ن
يمان
ن

يريد ان تلك الايات ظواهر وقعت في معارضة القواطع فيجب تاويلها
فنقول المراد بما انزل الله هو التورية بقرينة قوله تعالى انا انزلنا التورية
فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الى ان قال ومن لم يحكم بما انزل الله فالمراد
بمن لم يحكم هو اليهود اذ لم نتعبد نحن بالحكم بالتورية ولو سلم عموم من لم يحكم
فالموصول فيما انزل الله للجنس فالمعنى ومن لم يحكم بشيء مما انزل الله فلا شك
في كفره ووقع في عبارة المولى الشارح فسلب العموم احتمال ظاهر وفيه
حزازة على انه لو كان للعموم فعموم السلب بدله وقد قيل ان الحكم بالشيء هو التصديق
به وذلك ان من لم يصدق بما انزل الله فهو كافر وهو غلط وقع من استعمال
لفظ الحكم في الاصطلاح بمعنى التصديق بل المراد بالحكم بما انزل الله هو القضا
بين الناس بما يوافقه وليس المراد من قوله تعالى ومن كفر بعد ذلك
فاولئك هم الفاسقون حصر مطلق الفسق في الكفر بعد الايمان بل حصر كماله فيه
كقوله تعالى ذلك الكتاب على وجه وكذا المراد حصر العذاب الفظيع او الخالد
على الكافرين واما الحديث فمع كونه من قبيل الاحاد وارد على سبيل التغليظ
مع احتمال ارادة الاستحلال قوله والخوارج خوارج عما انعقد عليه
الاجماع جواب عما يقال من انه لا اجماع مع مخالفة الخوارج وحاصل الجواب
ان الخوارج لخروجهم عن الجماعة وسلوكهم طريق البدعة ليسوا من اهل الاجماع
فلا اعتداد بخلافهم قوله فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا وسمعا قال
الشارح وعليه الاشاعرة وكثير من المتكلمين قوله وبعضهم الى انه يمتنع
عقلا قال وذهب شرذمة الى عدم جواز العفو عنهم في الحكمة على ما يشعر
به قوله تعالى افنجعل المسلمين كالمجرمين مالكم كيف تحكمون وغير ذلك من
الايات لكن المذكور في بعض الكتب ان اهل السنة لا يجوزون العفو
عن الكفر خلافا للاشعري وهو المناسب لما روي عن ابي حنيفة من ان الله تعالى
يجازي عباده على افعالهم فيثيب على الايمان والطاعات ويعاقب على الكفر

والمعاصي

والمعاصي وانه لا يجوز ان ينسب الي الله تعالي ان يعذب من لا ذنب له لانه
حكم عدل والعذاب من غير سابقة ذنب سفه لا يليق بالحكم العدل ثم ان الادلة
المذكورة في الشرح انما تتم بالحسن والقبح العقليين في الجملة كالمعتزلة والما
تريدية
ولم اريد وابا اهل السنة في هذا المقام **قوله** لان قضية الحكمة اي حكمها
وموجبها التفرقة بين المسيء والمحسن فالعفو عن الكفر في الجملة مع العقاب
علي الكبيرة في الجملة خروج عن الحكمة فلا يجوز نسبته الي الله تعالي لاخلاله
بما ثبت بالقواطع من حكمته في افعاله وقد سقط بما قررنا ما يقال من انه تجوز
التفرقة بينهما بوجه اخر مثل اثابة المحسن دون المسي وما يقال من انه يجوز ان
يكون في عدم التفرقة حكمة خفية لان ذلك رفض لشهادة البديهة **قوله**
نهاية في الجناية هذا الدليل خطابي مع انه يعارضه خطابية اخري هو انه تعالي
عفو يحب العفو فلا يبعد ان يصدر عنه ما هو نهاية في العفو اعني العفو
عما هو نهاية في الجناية وقوله لا يحتمل العفو ورفع الحرمة غير مسلم عند الخصم
ولو سلم فترتب قوله فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة عليه ممنوع واعلم انه لم
يصدر قوله والكفر نهاية الخ بلفظ ايضا كما صدر به الدليلين المذكورين فيما
بعده فيحتمل ان يكون ذلك من سياق قوله لان قضية الحكمة فيكون المجموع
دليلا واحدا فتدبر **قوله** وايضا الكافر يعتقده حقا هذا لا يشمل المعاند كما
دل عليه قوله تعالي وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم **قوله** وهذا ايضا
اعتقادا لا بد يعني ان الكافر يعتقد ان الحق هو ما عليه ابدا وليس في عزيمته
الرجوع عن ذلك اصلا فيجب ان يكون جزاؤه علي وفق معتقده وهذا ايضا
خطابي **قوله** وفي تقرير الحكم ملاحظة الاية الدالة علي ثبوته ولو عامة
ذلك لم يبال بتخصيص الحكم بالشرك بالله وان شاركه في ذلك انواع الكفر
علي ان في قوله ما دون ذلك دون ان يقول ما سوي ذلك او ما عداه اشارة
الي ذلك اذ الكفر ملة واحدة وانواعه مشتركة في تعريض صاحبها للعقوبة

النارية الابدية فليس بعضها دون بعض ولهذا افسرح بقوله من الصغاير والكباير فان الكبيرة في العرف يراد بها ما عدا الكفر واما ضيق الاية الكريمة ذكر الشرك لما ان كفار مكة كانوا مشركين فكان ذكر الشرك في قوة ذكر مطلق الكفر حتى كانوا يذكرون المسلم في مقابلة المشرك ويسألون احدهم اذا التقى اخر اسلم انت ام مشرك قوله والايات والاحاديث في هذا المعنى كثيرة اما الايات فمثل قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيات او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم واما الاحاديث فكقوله عليه الصلاة والسلام في انا حديث سترتها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم وقوله ومن جا بالحسنة بالسيئة فجزا سيئة بمثلها واغفر وقوله ومن لقيني بقراب الارض خطيئة لقيته بمثلها مغفرة وقوله فيقول فاشهدكم اني قد غفرت لهم واعطيتهم ما سالوا واجرتهم مما استجاروا يعني اهل الذكر قوله والمعتزلة يخصونها اي النصوص الواردة في هذا المعنى من الايات والاحاديث وقد رد علماونا عليهم بان ما ذكرتم خلاف الظاهر ولا ضرورة في العدول اليه وبان تعليق المغفرة بما دون الشرك دمن شانه منع من ذلك اذ المغفرة بعد التوبة تعم المشرك وجميع العصاة وكذا مغفرة الصغاير عندهم وما اعتذروا عنه بان المغفرة بعد التوبة غير واجبة فيصح تعليقها بالمشيئة تركا للاعتزال او بان الفعل الواجب بالاختيار يصح تعليقه بالاختيار جهل بما يفيده الاسلوب من خصوص الحكم بالبعض وبان ذلك انما يستقيم لو لم يتعين الارادة والفعل بل كان له الخيرة بين ان يريد فيفعل وان لا يريد فيترك وقد يقال الضمير في يخصونها عايد الى المغفرة المدلول عليها بقوله ويغفر ليلا يرد ما ذكر لكن لا طايل تحته اذ المعتزلة قد اولوا النصوص المذكورة بما ذكر الشارح ورد عليهم بما ذكرنا

على التفصيل سواجعل هذا الكلام اشارة اليه اولا ام ان المغفرة هي التجاوز
عن العقاب المستحق ولا استحقاق عندهم بالصغاير اصلا ولا بالكباير بعد
التوبة فلا معنى للقول بالمغفرة ثم تخصيصها الا قوله وتمسكوا بوجهين لما خصصوا
النصوص الدالة على المغفرة بالصغاير والكباير المقرونة بالتوبة ظهر انهم
لا يجوزون العفو عن الكباير من غير توبة فبين تمسكهم في ذلك من العقل والنقل فاجاب
عن تمسكهم بالنصوص بانا لا نسلم عمومها ودلالتها على ان كل عاص يعاقب بل لا يدل الا
على ان العاصي يعاقب في الجملة ولا ينافي ذلك غفران بعض العصاة ولو سلم عمومها فيجب
تخصيصها واخراج المذنب المغفور له تبنا وطاايا ه جمعا بين الادلة قوله وزعم
بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم ذهبت الاشاعرة الى ان الثواب فضل من الله
تعالى قد وعد به المطيع فيفي به من غير وجوب عليه لان الخلف في الوعيد نقص
يجب تنزيهه تعالى عنه وان العقاب عدل اوعد به العاصي وله ان يعفو عنه
لان الخلف في الوعيد لا يعد نقصا بل كرما يتمدح به على ما دل عليه قوله قوله
واني وان واعدته او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز موعدي قوله
واعترض عليه الشارح بان فيه كذبا وقد دل الاجماع على انتفائه وتبديلا للقول
وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدي وما قيل من ان الكذب انما يكون
في الماضي دون المستقبل فلا يخفى فساده والذي يختلج بالبال ان الوعد ليس اخبار
عن وقوع الموعود في المستقبل بل انشا عدم على ايقاعه وكذا الايعاد فلا كذب
في الاخلاف في شيء منهما بقي الامر في النقض وقد عرفت الحال فيه واما عمومات
الوعيد مع التنصيص على العفو في الجملة فليس من ذلك قوله كيف والعمومات
الواردة في الوعيد محتجة فيما ذكرنا من ان الايعاد عام فتكون المغفرة اخلافا
للوعيد قوله لدخولها تحت قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشا وجه الاستدلال
بهذه الاية انه قصد مغفرة ما دون ذلك الشرك في الاية على من يشا ويفهم منه
ان ذلك غير مغفور للبعض فيكون معاقبا عليه فتكون الصغيرة معاقبا عليها

عنها

لال

في الجملة وبهذا ظهر بطلان ما توهم من ان ما ذكره الشارح من الادلة انما يفيد جواز المغفرة ولا نزاع فيه لا جواز العقاب كما هو المطلوب والعجب انه كيف يتوهم ذلك في الدليل الثاني وفيما اجمل ذكره من الايات والاحاديث مثل قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ومثل ما روي انه عليه الصلاة والسلام مر بقبرين فقال انهما ليعذبان وما يعذبان في كبير اما احدهما فكان لا يستنتر من البول واما الاخر فكان يمشي بالنميمة قوله وذهب بعض المعتزلة المشهور ان المعتزلة لا يجوزون العقاب على الصغيرة ويدل عليه ما تقرر عندهم ان الثواب منفعة خالصة دائمة فهما متنافيان وكذا استحقاقهما ومن ههنا ذهبوا الى ان صاحب الكبيرة مخلد في النار وقالوا بالاحباط قوله واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر يرد عليه انه يلزم حينئذ ان لا يجوز العقاب على ما عدا الكفر صغيرة كان او كبيرة فقيل المعنى نكفر عنكم سياتكم المكتسبة قبل اجتناب الكفر فيكون الخطاب للكفار وقيل الاستثنا مقدر اي نكفر عنكم سياتكم ان شينا ولما ورد عليه ان تقدير الاستثنا يغني عن حمل الكباير على الكفر اجيب بانه لولا ذلك لم يتيسر تقدير الاستثنا اذ لا دليل عليه ح ولانه يابى عنه قوله تعالى ان تجتنبوا كباير كما مر ولا يخفى عليك بعد هذين الوجهين والاقرب ان تجري الاية على ظاهرها ويخص منها العاصي المعاقب عليها بالنصوص الدالة على عقاب عصاة المومنين وانما وجب حمل الكباير على الكفر ليظهر لتعليق تكفير السيات في الجملة باجتنابها فايدة قوله والشفاعة اي الشفعة قوله وعندهم لما لم يجز اي العفو والمغفرة لانه كما عرفت عبارة عن التجاوز عن العقاب المستحق ولا استحقاق عندهم بغير الكباير واصحابها مخلدون في النار عندهم قوله لم تجز اي الشفاعة لاسقاط العقاب وفي هذا الكلام دلالة على انه لا يجوز العقاب على الصغيرة عندهم كما هو المشهور قوله واستغفر لذنبك وللمومنين والمومنات دلت الاية على ان استغفاره عليه الصلاة والسلام لذنوب

اهل

اهل الايمان نفعا والالما امر الله تعالى به وطلب المغفرة للذنوب شفاعة في اسقاط عقابها فثبت المطلوب قوله بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص اشارة الى ما قيل من ان الضمير لليهود اذ الاية نزلت فيهم فيكون عدم قبول الشفاعة مختصا بهم والتخصيص بالزمان ظاهر لان لا تجزي جار على يوما اي فيه ويحتمل ايضا ان يكون مخصوصا ببعض الاحوال كحال الامر بالنار وحال نظاير الكتب وكذا الحال في الاية الثانية وقد قيل ان النفس نكرة وقعت في سياق النفي فتكون عاما فالضمير العايد اليها يكون عبارة عن النفس المبهمة فتعم ايضا بوقوعها في سياق النفي كما اذا قلت لم اسمع رجلا دخل الدار ولم اره والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ولهذا جعل الشارح الجواب المعول عليه انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة ولهذا اما قال الامام الرازي ودليلكم لابد ان يكون عاما في الاشخاص والازمان ودليلنا يجب ان يكون خاصا اذ لا نقول بثبوت الشفاعة على الوجه العام فالترجيح معنا اذ الخاص مقدم على العام ولما كان بين تسليم عموم الاشخاص واختصاص الحكم بالكفار نوع منافرة اقتصر الشارح في شرح المقاصد على تسليم عموم الازمان والاحوال لكنك قد سمعت ان التخصيص قصر العام على بعض ما يتناوله فهو مستغرق للعموم لا مناف له قوله لا يستحقان العقاب عندهم فلا معنى للعفو هذا التصريح بالمشهور من مذهبهم وقد سمعت ان العفو هو التجاوز عن العقاب المستحق فحيث لا استحقاق لا عفو وما قيل من ان العفو انما هو عن صغيرة من لم يجتنب الكباير نجوا به انه لم يثبت منهم القول باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة اصلا وان اوهم كلام الشارح فيما سبق بذلك في الجملة لكنه قد جرى ههنا على المشهور فلا اعتبار عليه على كلامه ههنا قوله لا يمكن ان يرى جزاءه قبل دخول النار ولا يمكن ايضا ان يرى ذلك في النار كتخفيف العذاب مثلا لان جزاء الايمان هو الثواب

بالاجماع ودار الثواب هي الجنة قوله ان الذين امنوا وعملوا الصالحات فانه
تعالى رتب الفوز بجنات الفردوس على مجرد الايمان والعمل الصالح من غير اشترا ط
اجتناب عن الكباير فدل على ان اهل الكباير من المومنين لا يخلدون في
النار والا لما دخلوا الجنة ولا قايل بالفصل بين مرتكب الكبيرة الكباير
وتارك الاعمال الصالحة فتكون الاية من النصوص الدالة على كون المومن من
اهل الجنة بمجرد الايمان كما يشير اليه سياق كلامه قوله وايضا الخلود في النار
من اعظم العقوبات هذا بيان لوجه الحكمة في عدم خلود اهل الكباير في النار
بعد ثبوت اصل الحد بالنصوص فلا يرد عليه ان يقال يجوز ان يكون مراتب
النيران متفاوتة في الحرارة وان يعذب الكفار انواعا من العذاب خالدين
في النار اشد من مجرد الخلود فيها وان يقال لا نسلم ان مجرد الخلود فيها جعل جزا
للكفر مع ان النص قد دل على ذلك وان يقال قوله كان ذلك زيادة على قدر
الجناية فلا يكون عدلا لو سلم لزومه فعدم لا يسلم بطلانه قوله الجواب منع قيد
الدوام في العقاب والثواب ايضا مثل اذا انقطعت المضرة يتلذذ بانقطاعها
فلا تكون خالصة وكذا المنفعة يتالم بانقطاعها واجيب بالمنع اذ يجوز
ان لا يشعر بالانقطاع فلا يتلذذ ولا يتالم بل نقول قيد الخلوص ايضا ممنوع
ولو سلم فدوامه ممنوع والتمسك بان قيد الخلوص هو المميز للثواب
والعقاب عن المنفعة والمضرة الدنيا وية ضعيف جدا قوله وهو
الاستيجاب اي جعل الشيء واجبا كان المطيع جعل الثواب بطاعته واجبا
عليه تعالى يقبح منه تركه وكذا العاصي جعل العقاب واجبا لا يتركه عدلا
والاستحقاق بهذا المعنى منتف عند اهل السنة واما الاستحقاق بمعنى
ان الثواب ترتب على الطاعة تفضلا بمقتضى الوعد وكذا العقاب قد يترتب
على المعصية عدلا وفق الوعيد من غير وجوب فهو وان كان مسلما عندنا
لكنه لا يجديهم قوله والجواب ان قائل المومن لكونه مومنا يريد ان تعليق

فق

الحكم

الحكم بالمشتق مشعر بعلية ماخذ الاشتقاق فيحمل عليه جمعا بين الادله
قوله فالخلود قد يستعمل يشير الى ان الشايع استعمال الخلود في التابيد
لكنه ربما يستعمل في المكث الطويل ايضا فيحمل عليه ههنا جمعا بين الادلة
ثم ان المكث الطويل يعم الخلود فيصح تعميم النصوص المذكورة للكفار وغيرهم
قوله ولو سلم فعارض بالنصوص الدالة على التابيد بالكفار دليلا يلزم ترك
ما يعارضها بالكلية قوله افعال من الامن يقال امنته وآمنني غيري
فالهمزة فيه للتعدية الى المفعول ويقال امنه اذا صدقه وحقيقته
آمنه التكذيب والمخالفة كذا ذكره الزمخشري قال وتعديته بالبا لتضمنه
معنى اقر واعترف واما تعديته باللام كما ذكره الشارح لتضمنه معنى انقاد
واذعن قوله كما في قوله تعالى وما انت بمومن لنا ليس هذا ما سلكنا
بل تمثيل فلا يرد عليه ما يقال انه يحتمل ان تكون اللام مزيدة لتقوية العمل
فالاولى ان يستشهد بمثل وان لم تومنوا لي فاعتزلون على ان كونه صلة ظاهر
يصلح للتمسك قوله وليست حقيقة التصديق الخ يريد ان التصديق ليس
عبارة عن العلم بصدق الخبر والمخبر والا لزم ان يكون كل عالم بصدق النبي
صلى الله عليه وسلم مومنا وليست كذلك فان كثيرا من الكفار كانوا عالمين
بصدقه عليه الصلاة والسلام كما دل عليه قوله تعالى والذين اتيناهم
الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون
وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم الى غير ذلك وهو اذعان لما علم وانقياد له وسكون النفس اليه واطمينا
به وقبولها لذلك بترك الجحود والعناد وبنا الاعمال عليه وهو امر زائد
على العلم بل ربما يتعلق بالمظنون والمعتقد ايضا ولهذا ينبني العمل عليها
واما ان ماهيته ما هي فمنهم من جعله من مقولة الفعل ويجي تفصيل مقالته
ومنهم من جعله كلاما نفسيا ومنهم من جعله عبارة عن العلم مع زيادة اعتبار

حقيقه
٦

والشارح مال الى ان يجعله من الكيفيات النفسانية ولهذا صح من ابن سينا
ماجعله احد قسمي العلم واصل ما يقال من امر قطعي صرح به في شرح المقاصد فكيف
يصح جعله احد قسمي العلم مع شموله الظن فقد عرفت فساده ولم يوجد من كلام
الشارح مايدل عليه بل رد على من قال بوجوب اليقين في باب الايمان ومال
الى ان الظن الذي لا يخطر معه احتمال النقيض يكفي في ذلك كما ذكره صاحب
المواقف مع بت القول من انه لا بد فيه من التصديق والاذعان بل انما تردد
كلامه في انه هل يمكن حصول اليقين بدون التصديق كما يشعر به كلامه في
هذا المقام اولا كما سيجي ما يدل عليه لا في عكسه قوله من امارات التكذيب
والانكار القلبي كالانكار اللساني وشد الزنار مثلا فانا نحكم بالظاهر ونجري
على ما تقتضيه الامارة من كونه مكذبا لا مصدقا كما نحكم باسلام المنافق ونجري
عليه احكامه واما انه هل هو كذلك فيما بينه وبين الله تعالى فان لم تكن
الامارة ما جعله الشارع من امارات الكفر فظاهر انه ليس كذلك والا فهو
كافر فيه ايضا شرعا اذ التصديق ولو كان موجودا حقيقة لكن لا اعتداد
به شرعا فهو في حكم العدم كايمان الباس وهذا ما قال الشارح لا اعتداد
بالتصديق مع تلك الامارات فلا منافاة بينه وبين ما ذكر في الكتاب
كما توهم قوله الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط اصلا يريد ان المكلف
مكلف بالتصديق على كل حال بخلاف الاقرار فانه قد سقط في بعض الاحوال
واما الصبيان والمجانين فهم ليسوا بمكلفين باصل الايمان حتى يتصور سقوط
ركن التصديق او الاقرار بل ايمانهم وكذا كفرهم امر حكمي قوله التصديق
باق في القلب اما لانه ليس بادراك بل هو كلام نفسي على ما وقع في كلام الامامين
ولا نسلم المنافاة بينه وبين النوم اما لانه لا منافاة بين نوم المرء
وادراكه واما لانه لا مضادة بينهما على ما هو راي الفلاسفة واما لعدم
اتحاد محلها على ما يشعر به قوله عليه الصلاة والسلام تنام عيني ولا ينام

قلبي

قلبي كما هو راي الاستاد ولو سلم المنافاة كما هو راي الاشاعرة لما الشارع جعل
التصديق المحقق في حكم الباقي ما لم يطرا عليه ما يضاده وكذا امكن ان يقال
مثله في الاقرار لكن الظاهر ان معنى كون الاقرار ركنا من الايمان انه لا يتم
بدون الاقرار مرة فلا حاجة الى اعتبار بقايه اصلا كما ان حكم الاعمال عند
من يجعلها ركنا مثل ذلك فتدبر قوله وان الاقرار شرط لاجرا الكلام
في الدنيا لكنه قد يكتفي بدليله لوجوده في دار الاسلام وساير امارات
الدين اذا لم يكن له كفر معلوم قال الشارح رحمه الله لان الاقرار بهذا الغرض
لا بد وان يكون على وجه الاعلان للامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا
جعل ركنا فانه يكفي فيه مجرد التكلم وان لم يظهر عليه غيره قوله والنصوص متعاضدة
لذلك انما جعلها متعاضدة لدوم جعلها حججا عليه لما انه يحتمل ان يكون تخصيص
القلب بالذكر لكونه رئيس الاعضا مستتبعا لما عداه على ما دل عليه قوله عليه
الصلاة والسلام الا ان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد كله واذا
فسدت فسد الجسد كله الا وهي القلب والحديث ايضا يفيد اعتبار عمل القلب
لا عدم اعتبار عمل اللسان ومن هاهنا جعل في شرح المقاصد هذه النصوص
حجة على من يجعل الايمان عبارة عن مجرد الاقرار باللسان كالكرامية قوله
فان قلت نعم الايمان هو التصديق حاصله انا سلمنا ان الايمان عبارة
عن التصديق لشهادة النقل عن ايمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال ولم
ينقل في الشرع الى معنى اخر اذ لا دليل عليه ولانه قد كثر خطاب العرب
به في الكتاب والسنة من غير بيان لمعناه فلو اريد به غير ما يعرفونه من
لغتهم لكان ذلك خطابا بما لم يفهم ولما صح امتثالهم من غير استفسار ولهذا
قال عليه الصلاة والسلام الايمان ان تومن بالله وملايكته وكتبه ورسله
فظهر انه لم يعتبر شرعا الا الخصوص باعتبار متعلقه بعد ما اريد به المعنى
اللغوي لكن التصديق عند اهل اللغة هو التلفظ بكلمة تدل على قبول الخبر

فيجب ان يجعل الايمان عبارة عن الاقرار باللسان لا عن التصديق القلبي او مجموعهما **قوله** حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق الخ رد عليه بان هذا انما يدل على فعل اللسان من غير اعتبار دلالته عن فعل القلب لا يعد عرفا ولغة ايمانا ولا تصديقا لكن دلالة الالفاظ عن معانيها دلالة وضعية يمكن تخلف مدلولاتها عنها فاعتبار الدلالة لا يستلزم اعتبار المدلول والحق ان العبرة بالمعاني اذ بها تناط الاحكام والالفاظ انما وضعت دلايل على تحققها عليها ووسايل الى ادراكها وما ذكر تنبيه عليه ورد فيما ذكر في السوال من ان اهل اللغة لا يعرفون منه غير الاقرار باللسان وهو كاف فيه **قوله** لا نزاع في انه يسمى مومنا لغة وذلك لان الايمان في اللغة كما يطلق على التصديق القلبي يطلق ايضا على الاقرار باللسان لكونه دليلا عليه حتى توهم الكرامية انه لا يطلق على غير ذلك لغة وقيل ان معنى كلامه ان اهل اللغة يطلقون لفظ المومن على المقر باللسان وصحة حقيقته بناء على وجود امارات فان ذلك كاف في اطلاق الالفاظ على سبيل الحقيقة في الامور الخفية كالغضبان والفرحان وفساده غني عن البيان **قوله** لا يكفي في الايمان فعل اللسان بل يجب فيه فعل الجنان سواء كان جعل نفسه او شطره او شرطه على ما ذهب اليه الرقاشي من اشتراط المعرفة لكنه لكونها ضرورية لم يجعلها جزءا من الايمان المكتسب وكذا القطان اشترط التصديق والمعرفة لكن جعل الايمان نفس الاقرار **قوله** ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان قال الشارح رحمه الله تعالى فعلى هذا المذهب قد يجعل تارك الاعمال خارجا عن الايمان داخلا في الكفر واليه ذهب الخوارج او غير داخل فيه ايضا وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة وقد يجعل خارجا من الايمان بل يقطع بعدم خلوده في النار وهو مذهب اكثر السلف وجميع ائمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكي عن مالك والشافعي والاوزاعي رحمهم الله تعالى ثم قال

واعلم

وعليه اشكال وهو انه كيف لا ينتفي الشي بانتفا ركنه واجيب بان الايمان
يطلق علي ما هو الاساس والاصل في دخول الجنة وهو التصديق وحده وعلي
ماسوى الكامل المنجي وهو الذي عد العمل ركنا منه وموضع الخلاف ان
مطلق الاسم للاول او للثاني **قوله** وعدم دخول المعطوف في المعطوف
عليه بظاهره يقتضي ذلك فيجب العمل به ما لم يرد عنه قايم البرهان كساير
الظواهر فلا يرد عليه ما يقال لم لا يجوز ان يكون عطفه عليه اهتماما بشانه
وتحريضا عليه لكونه كمال الايمان وشيا تترتب ثمرته عليه **قوله** لامتناع
اشتراط الشي لنفسه فان المشروط لشي مشروط لكل جزء من اجزائه فلو
دخل المشروط في الشرط يلزم اشتراطه لنفسه والقول بان الشرط المراد
بالشرط ح ما عدا المشروط عدول عن الظاهر والقول بان المراد من الايمان
في الاية هو الايمان اللغوي فحق نلتزمه ونزيد عليه ان الشان ذلك
في جميع استعمالات الشرع ويتمسك في ذلك بما سمعته من الوضع وان
اراد بذلك انه لم يعتبر فيه خصوصية باعتبار التعلق فبطلانه ظاهر
قوله لما مر من ان التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان اذ قد
سبق ان التصديق ليس عبارة عن وقوع الصدق في القلب اي الجزم بذلك
من غير اذعان وقبول بل عن اذعانه وقبوله بعد علمه ثم ان اعتبار الجزم
في الايمان هو المشهور فيما بين الجمهور وقد عرفت ان ميل الشارح وصاحب
المواقف الي اعتبار الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض فيه ايضا
قوله وفيه نظر لان الاطلاع علي تفاصيل الفرايض يمكن في غير عصر النبي صلي
الله عليه وسلم وجوابه ان تلك التفاصيل لما كان الايمان بها برمتها اجمالا
حاصلا من الاطلاع عليها لم ينقلب الايمان من النقصان الي الزيادة بل من
الاجمال الي التفصيل فقط بخلاف ما في عصر النبي صلي الله عليه وسلم فان الايمان
لما كان عبارة عن التصديق بجملة ما جا النبي صلي الله عليه وسلم فكلما ازداد

زادت تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها لا محالة وما ذكره
من ان التفصيل ان اريد ممنوع وقوله اكل مسلم وغير مفيد وستقف
على مزيد تحقيق لهذا المقام قوله وفيه نظر لان حصول المثل بعد
انعدام الشيء لا يكون من الزيادة وجوابه ان الزيادة متصورة من
وجوده كالشدة والقوة والمدة ولا يخفى ان الوجود في زمان
اكثر ان كان باقيا فهو ازيد بحسب المدة وان كان متجددا فبحسب
العدد وان لم يكن ازيد فبحسب الشدة قوله ومن ذهب الى
ان الاعمال من الايمان فقوله الزيادة والنقصان ظاهر اما
اذا اريد بالاعمال مطلق الطاعات فرضا كان او نفلا تركا
كان او فعلا كما ذهب اليه الخوارج وابو الهذيل وعبد الجبار من
المعتزلة فان زيادها ح ونقصانها بحسب المواظبة عليها وترك
مواظبتها في غاية الظهور واما اذا اريد بها ما هو المفروض من الافعال
والتروك كما ذهب اليه الجبائيان واكثر معتزلة البصرة فازديادها انما هو بحسب
ازديادها وانتقاصها بحسب انتقاصها ولعدم وجودها كما في الحج والزكاة
قال رحمه الله الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب
ينبغي ان لا يكون مذهبا لاحد قوله بل تتفاوت قوة وضعفا هذا اسلم لكنه
لا طايل تحته اذا النزاع انما هو في تفاوت الايمان بحسب الكمية اعني القلة
والكثرة فان الزيادة ح والنقصان اكثر ما يستعمل في الاعداد والتفاوت في
الكيفية اعني القوة والضعف خارج عن محل النزاع ولهذا ذهب الامام الرازي
وكثير من المتكلمين الى ان هذا النزاع لفظي راجع الى اللفظ تفسير الايمان وهو
التحقيق الذي يجب ان يعود عليه قوله عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار
المخبر اي تسكين النفس عليه وتوطينها على العمل بمقتضاه وكفها عن متلقاه بالرد
والانكار والعناد والاستكبار ويقرب منه ما قيل من ان التصديق القلبي

غير كاف بل لابد من الاقرار باللسان لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم وبهذا يندفع الاشكال الذي اورده عليه فتامل **قوله** وبهذه الاعتبار
يصح التكليف بالايمان يعني ان مقتضى ما ذكر ان لا يصح التكليف بالايمان اذ
لا تكليف الا بالافعال الاختيارية اتفاقا لكن لما اجرى الله تعالى
عادته على خلق الايمان عقيب افعال مخصوصة لنا اختيارية صح
التكليف بذلك الاعتبار كما صح النهي عن القتل والاعتراض عليه على
ما سلف بيانه فيما مر **قوله** ولا تكفي المعرفة لانها قد تكون بدون
ذلك فيلزم انه لا يعتبر تصديق ما شاهد المعجزة فانتقل ذهنه الى صدق
مدعي النبوة انتقالا دفعيا وتكليفه بتحصيل ذلك بالاختيار تكليف
بتحصيل الحاصل على انه قد حصل له المعنى المسمى بكرويدن فكيف لا يكون
مومنا فالصواب ان التكليف بالايمان تكليف بتحصيله ان لم يكن حاصلا
وبعدم مقابلته بالرد والانكار بعد حصوله كما اشرنا اليه سابقا واليه
ينظر قوله وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم بانكارهم باللسان واصرارهم على
العناد والاستكبار وما هو من علامات التكذيب والانكار **قوله**
ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المومنين فما وجدنا فيها غير
بيت من المسلمين فان كلمة غير يجب حملها على معنى الا اذ لا يستقيم جعلها صفة
بمعنى المغاير وهو ظاهر فيكون المعنى فما وجدنا فيها غير من المومنين الا
اهل بيت واحد من المسلمين فقد استثنى المسلم من المومن فوجب ان يتحد
الايمان بالاسلام وانما جعله مويدا لا حجة لانه يكفي في صحة الاستثناء تصادق
المسلم والمومن في الجملة وان كان المومن اعم **قوله** ولا نعني بوحدتهما الا
هذا يريد انه ليس المراد بوحدتهما هو ترادفهما اذ لا نزاع في تغاير مفهومها
بحسب اصل اللغة فان الاسلام في اللغة عبارة عن الخضوع والانقياد
والايمان عبارة عن التصديق بل المراد بوحدتهما وحدة ما يراد منهما في الشرع

دق

ونساويهما بحسب الوجود بمعنى ان كل من اتصف باحدهما فقد اتصف
بعني ان كل من اتصف باحدهما فهو متصف بالاخر ومن زعم ان المراد
بوحدتهما عدم صحة احدهما عن الاخر وهو اعم من الترادف والتساوي
فقد اخطا ولعله ظن ان ضمير وحدتهما راجع الى المومن والمسلم
لا الى الايمان والاسلام كما هو المدعي فان قلت فسروا
الخضوع والانقياد بقبول الاحكام والاذعان وجعله حقيقة التصديق
فهذا صريح في الترادف قلت هو بيان لاتحادهما مودا وحاصل
معنيهما وهو لا يستلزم الترادف وقد استدل على الترادف
بقوله ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فان الايمان
مقبول ممن يبتغيه بلا شبهة ولو كان غير الاسلام لم يكن كذلك واجيب
بان المفهوم من الايمان الدين المغاير للاسلام غير مقبول ممن يبتغيه لا كل شي يغاير
والايمان ليس بدين اذ الدين كما عرفت في اول الكتاب يشمل الفروع والاصول
بل ربما يختص بالفروع والايمان عبارة عن الاصول الاسلامية والاسلام
هو هذا الدين فيكون مشتملا على عمل الجنان والاركان او خاصا بعمل الاركان
ومن ههنا شاع فيما بينهم دين الاسلام ولم يسمع دين الايمان فهو غير الايمان
بحسب المفهوم وعند من يجعله عبارة عن التصديق فقط او مع الاقرار لكن الايمان
جزء منه او شرط له فينفك عنه فلا يكون غيره بالمعنى المراد فان قلت
يلزم على ما ذكرت ان يكون المصدق المخل بالطاعات مومنا غير مسلم
قلت المتدين بدين هو المستلزم لسلوك طريقته وان كان مقصرا
في ذلك ومن ههنا لم يبق بين الاسمين كبير فرق في المعنى وكان مظنة للترادف
هذا والظاهر ان من ادعى الترادف او عدم التغاير لا يجعل الاسلام عبارة
عن الانقياد والتسليم وذلك اما نفس التصديق او سبب عنه لازم لا ينفك
وقد وقع في كلام الشارح ان الدين عبارة عن الطريقة الثابتة عن النبي صلى

فلام

الله عليه وسلم والايمان ايضا كذلك فيكون دينا مثل الاسلام فتامل **قوله**
والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته اي التسليم لكونه خالقا للكل
مستوجبا للعبادة منهم **قوله** صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان وذلك
لانه تعالى رد قولهم امنا بانه كذب وهو في قوة نهيهم عنه ولهذا استدرك
عليهم فامرهم بان يقولوا اسلمنا ولو لم يكن هذا اصدق لما صح نهيهم عنه وامرهم
بهذا ومن ذهب عليه هذه النكتة ذهب الى ان الاولى ان يقال في الجواب
قولهم اسلمنا لا يستلزم تحقق مدلوله ولذا صح ان يقال ولكن قولوا اسلمنا
قوله وهو في الاية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن وذلك
ان الاسلام في الاصل هو مجرد الانقياد والخضوع لكن المعتبر فيه شرعا هو
الانقياد الباطن وذلك لا يتصور بدون التصديق وقد يستعمل بالنظر الى
اصل اللغة في الانقياد الظاهر وان لم يعتد به شرعا **قوله** دليل على
ان الاسلام هو الاعمال من التلفظ بكلمة الشهادة واقام الصلاة وايتاء
الزكاة والصوم والحج لا التصديق القلبي كما يشعر به كلام المص ولا الانقياد
الباطني اللازم له كما يفصح عنه كلام المشايخ فلا يستقيم لا الترادف ولا عدم
التغاير لوجود الايمان بوجود الاسلام في الجملة **قوله** لانه اذا لم يكن للشك
فلا معنى لنفي الجواز يريد ان القايل اذا نوى به معنى غير الشك من محتملات
اللفظ فلا شي عليه عند الاولى واما الشك فظهور اللفظ فيه لا يحتاج
الى النية ولهذا ذكر في الفتاوى ان قايله يكفر ان لم يوول حتى روي عن
ابن عمر رضي الله عنه انه اخرج شاة لتذبح فمر به رجل فقال امومن انت
فقال انا مومن ان شا الله تعالى فقال لا تذبح بسكيني من شك في ايمانه ثم مر به رجل
فقال امومن انت قال نعم فامره بذبح شاته فعرف ظاهر الاستثنا الى
الشك ولم يجعل قايله مومنا كاملا تقي **قوله** بل مثل قولك انا راشد متقي
ان شا الله في ان كل واحد من الايمان والرشاد والتقوى انما يكتسب بالاختيار

ويرجى الفاعليه في العاقبة والمآل وحصل به تزكية النفس والاعجاب
ولكن ههنا فرق دقيق يحصل به الاستثنا في الرشاد والتقوى دون
الايمان وهو ان الرشاد اعني الاهتدا للعمل الصالحات والتقوى اي الانتها
عن المنهيات ليس واحد منهما شيا محصلا يحصل بتمامه لاحد في وقت معين
فليس الراشد من عمل صالحا في الحال او في حين من الاحيان وكذلك المتقي
ليس من اجتنب المحارم في حين من احيان كونه مكلفا بل الحاصل منهما هيئة
نفسانية تدعوا الي امتثال الاوامر وتمنع عن ارتكاب المناهي وتلك الهيئة
تقوي وتضعف وتزول وتثبت والمعتبر منها ما هو في القوة والثبات
بحيث يكسر الشهوات ويقهر النفس الامارة ويبقى مدة العمر واني للانسان
ذلك وكيف لا يشك في حصوله واما الايمان فهو امر آني الحصول يحصل
لمن وفقه الله تعالى بتمامه دفعة واما قوله وثباته فامر خارج عن مدلوله
قوله انا مومن فلا وجه للشك او الاستثنا **قوله** لكن التصديق في نفسه
قابل للشدة والضعف يريد ان كل مومن وان كان تصديق النبي صلى الله عليه
وسلم حاصلا له اجمالا لكنه ربما يكون ضعيفا فاذا جا الي التفصيل والي
خصوصيات الامور الشاقة فربما يكون لبعض النفوس بسبب الخذلان
واتباع الهوي والشيطان شي من استكبار او استكراه قلبي او لساني
ينافي اذعانه وينجر بالنقص علي تصديقه وان لم يكن لها شعور بذلك
ولهذا قيل ينبغي للمومن ان يتعود هذا الدعا صباحا ومسا اللهم اني اعوذ
بك من اشرك بك شيا وانا اعلم واستغفرك لما لا اعلم فانه نجاة عن الوقوع
في هذه الورطة بوعد النبي صلى الله عليه وسلم فلا جزم لاحد بحصول الايمان
المنجي السالم عن شوب امثال ذلك فلا جرم يحال به علي مشية الله تعالى
قال الشارح وهذا اوريب لولا مخالفته لما يدعيه الخصم من الاجماع ولما
ذكر في الفتاوي من الروايات **قوله** وكان من الكافرين دلت علي ان ابليس

ل

لم يزل كافرا مع صحة ايمانه وكثرة طاعته قبل خلق ادم عليه السلام حتى عد
من الملايكة وصح استثناؤه متصلا في قوله تعالى فسجد الملايكة كلهم اجمعون الا ابليس
فظهر ان المعتبر هو ايمان الموافاة اي الوصول الى اخر الحياة واول منازل الاخرة
وايمان الحال وان كان ايمانا حقيقة لكن لما لم يترتب عليه ثمرات الايمان لم
يعتد به فالايمان المعبر عنه غير مقطوع الحصول فيدخله الاستثنا والوجهان
الاخيران يفيدان صحة حقيقة الاستثنا بخلاف الوجه الاول فانه يفيد
صحة صيغة الاستثناء وليس النزاع فيها قوله دون الاسعاد والاشقا
فان الله تعالى موصوف ازلا وابدا باسعاد المرزوق سعادته واشقائه
وقت شقاوته لا تبدل فيها اصلا وانما التبدل في سعادته وشقاوته ومعنى
قوله عليه الصلاة والسلام السعيد من سعد في بطن امه اي الفايز بالسعادة
الحقيقية من علم الله انه يختم له بالسعادة وهو في بطن امه وكذا المخذول بالشقا
الابدي من علم الله انه يختم له بالشقا في ابتدا فطرته وهذا انما في ماذكرنا من
تبدل السعادة والشقاوة قوله يعني ان قضية الحكمة تقتضيه اي تستوجبه ولا تتم
بدونه لكن لما كان رعاية وجه الحكمة في افعاله تعالى امرا تفضليا وسببا
عاديا لا واجبا عقليا لم يجب عليه تعالى موجبه ومقتضاه ايضا ومن خفي
عليه هذا المعنى قال معنى قوله تقتضيه ترجحه ترجيحا لا تصل الى
حد الوجوب فلزم عدم منافاة الحكمة لعدم الارسال ثم اعترض باحتمال ان
يكون في عدم الارسال حكمة خفية وورود هذا الاعتراض على ماذكرنا وجوابه
ادعا العلم الضروري بان قضية الحكمة تقتضي الارسال البتة وقد مر مثله
قوله وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة المشهور من احتجاج من يدعي
امتناع الارسال انه لا يمكن للمرسل ان يعرف ان من قال ارسلتك هو الله تعالى
اذ لعله من الجن وهذا انما يناسب لمازعم السمنية من انه لا طريق للعلم
الا الحس واما البراهمة فالمشهور من مذهبهم انهم لا يحيلون الارسال بل قالوا

اعترف قوم منهم بنبوة ادم وقوم بنبوة ابراهيم عليهما الصلاة والسلام واما يزعمون
ان في العقل مندوحة عن الارسال لان الحكم الذي ياتي به الرسول صلى الله عليه
وسلم ان كان مخالفا لحكم العقل يرد وان كان موافقا له فلا حاجة اليه ولعله
اراد بالامتناع عدم الوقوع تعبيرا عن اللازم بالملزوم قوله كما ذهب اليه
بعض المتكلمين يريد بهم الاشاعرة فان افعاله تعالى عندهم غير معللة
بالعلل والاغراض ولا يسال عما يفعل ولا يطلب لافعاله اللمية فان الارسال
عندهم بمجرد تعلق ارادته تعالى بذلك لا رعاية للمصالح والحكم لا على سبيل
الوجوب كما هو مذهب المعتزلة ولا على وجه التفضل والاحسان على ما هو
راي علما ما وراء النهر من ان الارسال واجب عليه تعالى في حكمته وان لم يكن
واجبا بالنظر الى ذاته وقدرته كالرجل الكريم لا ياتي من الافعال بما فيه لوم وخسة
نفس البتة وان كان متمكنا في فعله قوله فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه فيه
اشارة بان العقل ان يهتدي الى حسن بعض الافعال كما هو راي علما ما وراء النهر
لا كما قاله الاشعرية من ان العقل معزول هناك راسا وقد بين الشارح في
هذا الكتاب كلامه على مذهبهم في كثير من المواضع متابعة لهم رحمهما الله
فليتنبه له قوله وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل
به العقل فيه رد على البراهمة على ما عرفت في شبهتهم قوله فكان من فضل الله ورحمته
ارسال الرسل اذ الاحكام كانت ثابتة والغرض من الارسال بيانها واظهارها
فتكون رحمة محضة وارادة للخير بالنسبة الى المكذب والمصدق وان لم ينتفع
المكذب بذلك لكن بين لقوم سفرا اذ بين لهم طريقان ان احدهما طريق مطلوب
يوصل الى ما هو مقصود لهم ومطلوب وان الاخر طريق ضلال وهلاك فانه
عطف عليهم وارشادهم وسبب لفلاح من اتبع الهدى لا لهلاك من سلك
طريق الردى فلا حاجة الى ما يقال من ان كونه رحمة للكفار هو مجرد امنهم
بمكانته من مثل المسخ والخسف والاستيصال قوله وهي امر يظهر

بخلاف

خلاف العادة الخ اشترط في المعجزة سبعة امور تضمن هذا التعريف الاشارة
اليها الاول ان يكون فعل الله تعالى او ما يقوم مقامه من الترك ليتصور كونه تصديقا
منه تعالى ويتبين ذلك من قوله امر يظهر اذ الامر يتناول الفعل والترك
ويتبين اسناده اليه تعالى مما سبق من ان يكون كل ما يظهر ويحدث من اجزاء
العالم فمحدثه هو الله تعالى الثاني ان يكون خارقا للعادة اذ لا اعجاز دونه
وقد دل عليه قوله بخلاف العادة الثالث ان يكون ظهوره على يد مدعي النبوة
ليعلم انه تصديق له وقد صرح به الرابع ان يكون مقارنا للدعوي اذ لا شهادة
قبل الدعوي والتاخير عنه بزمان متطاول اية الكذب واما التاخير بزمان
يسير فهو في حكم العدم ودل عليه قوله عند تحدي المنكرين الخامس ان
يكون موافقا للدعوي اذ المخالف لا يعد تصديقا كفتق الجبل بعد دعوى
فلق البحر السادس ان لا يكون مكذبا له كما اذا قال معجزتي نطق هذا الجماد
فنطق بتكذيبه فانه ادل على كذبه من صدقه وقد دل على هذين الشرطين
لفظ التحدي على ما قاله رحمه الله تعالى من ان التحدي طلب المعارضة
فيما جعله شاهدا لدعواه ولا شهادة دونه كما عرفت السابع ان يتعذر
معارضته كما يفصح عنه قوله على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله فان ذلك
حقيقة الاعجاز بطريق جري العادة **قوله** فان الله تعالى يخلق العلم
بالصدق الخ ظاهر كلامه مشعر بان العادة المفيدة للعلم بصدق النبوة
عند ظهور المعجزة هي عادته الجارية بخلق العلم عند ذلك وذلك باطل
والا لزم ان يكون جميع العلوم المنسوبة الى الاسباب الثلاثة عادية
عندنا بل الحق في العادة ان خلق المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا
عقلا لكنه ممتنع عادة فهذه العادة هي القاضية بحصول العلم بصدق النبي
عند مشاهدة المعجزة على ان منهم من قال بامتناع ذلك عقلا وبنوا ذلك
على اصول مختلفة فصل القول فيها في شرح المقاصد **قوله** ولا يقدح في

ذلك الا ان ذلك يحصل عندنا بهذه المعجزة بطريق الضرورة لا بطريق
الاستدلال والنظر حتى يحتاج فيه الى نفي الاحتمالات ودفع الشبهات
وقد عرفت تحقيق ذلك فوله وبالكتاب الدال على انه قد امر ونهي
مثل قوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما
ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين وهذا الاستدلال لو تم دل
على نبوته قبل خروجه من الجنة والاكثرون على خلافه وتمسكوا في ذلك
بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو لم تكن له اذ ذاك امة والارسال الى
الواحد لحوا مثلا غير معهود ولهذا قالوا في تعريف النبي عليه الصلاة والسلام
هو من قال له الله تعالى ارسلناك الى الناس لا الى قوم كذا واما النقل
فقوله تعالى ثم اجتباه ربه فان كلمة ثم هنا تفيد ان اجتباه بالنبوة كان
متراخيا بعد ما بدر منه بادرة فتكون بعد خروجه من الجنة وقد اعترض ايضا
بان الوحي الى ام موسى ان ارضعيه الاية ولا يتصور نبوتها وجوابه ان
المراد من الكتاب في حق ادم عليه السلام هو استماع الكلام المنظوم في
اليقظة حيث قال وقلنا يا ادم اسكن انت وزوجك الجنة وهو المسمى بالوحي
الظاهر والوحي المتلو ولم يثبت ذلك لغير النبي صلى الله عليه وسلم بل ربما
جعلوا ذلك من خواص الرسول واما القا المعنى في الروع في اليقظة
او استماع الكلام في المنام ويقال له الوحي والالهام مبالغة وهو المراد بما
ورد في حق ام موسى عليه السلام على ما صرح به في كتب التفسير فغير مختص به
قطعا والله اعلم فوله واما نبوة محمد عليه الصلاة والسلام قد استدل عليها
بوجوه ثلاثة حاصل الاول التمسك بدلالة المعجزة فانها كما عرفت تفيد
العلم بصدق المدعي بالضرورة العادية وحاصل الثاني الاستدلال
بجزم اصناف الكمالات العلمية والعملية على ما فصله رحمه الله تعالى
فان هذه الكمالات لو سلم حصول كل واحد منها لغير النبي صلى الله عليه وسلم

فلا

بنوته

لحوا

فلا شبهة في امتناع اجتماعها فيمن هو مفتر على الله تعالى كذاب بل في غير النبي
مطلقا وحاصل الثالث انا لما فتشنا عن حقيقة النبوة وحصلناها وجدناها
حاصلة له عليه الصلاة والسلام فحكمنا بنبوته وصدق دعواه قال الامام
الرازي هذا البرهان ظاهر من قبيل البرهان اللمي فان معنى النبوة اذا
حصل ووجد فيه ذلك فيكون هو من ساير الانبيا افضل واما اثباتها
بالمعجزة فمن باب برهان الانّي **قوله** فلا يكون اليه وحي ونصب احكام
فان قيل قد ورد في الحديث ان عيسى عليه السلام ينزل حكما عدلا فيكسر
الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية ويزيد في الحلال اجيب بانه ليس
في شيء من ذلك نصب حكم اما كسر الصليب وقتل الخنزير فظاهر انه على
ديننا فان الخنزير لكونه نجس العين يحرم اقتناؤه والانتفاع به فيباح اتلافه
واما وضع الجزية فقيل انه من شريعتنا ايضا لما دل عليه الاحاديث من
انه ينسخ حكم الجزية وقت نزول عيسى عليه السلام ولا يبقى الا الاسلام او السيف
وقيل انما يضعها لان المال يفيض حينئذ حتى لا يقبله احد كما ورد في الحديث وذلك
لنما البركات والخيرات وقلة الرغبات في الاموال لقرب الساعة وتتابع العلامات
وينبغي ان يكون هذا مراد من قال انه من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء غايته وقيل معنى
يضع الجزية يفرضها على كل بالحرب بل بالسلم اذ لا يبقى محارب مقاتل
قيل الصحيح هو الجواب الاول واما قوله يزيد في الحلال فقد قيل انه يتزوج
بعد نزوله فيكون ذلك زيادة له عليه السلام في الحلال اذ لم يتزوج قبل ثم
انه قد ورد في اثنا حديث طويل فبينما هو كذلك اذ اوحى الله الى عيسى اني
قد اخرجت عبادا لي لا يدان لاحد بقتالهم يعني ياجوج وماجوج فقوله لا يكون
اليه وحي اما ان يكون المراد الوحي لنصب الاحكام ويكون قوله ونصب
احكام عطفا عليه تفسيرا للمراد او يكون المراد الوحي المتلو ولا دليل في
الحديث عليه **قوله** ثم الاصح انه يصلي بالناس ويؤمهم ويقتدي به المهدي

لانه افضل فامامته اولى قال رحمه الله لانه وان كان من اتباع النبي صلى الله
عليه وسلم لكنه غير منعزل عن النبوة وغاية علما الامة التشبيه بانبيا بني اسرايل
وقد ورد في اثنا حديث فبينا هم يعدون للعبادة يسوون الصفوف اذ
اقيمت الصلاة فنزل عيسى ابن مريم فامهم قال رحمه الله وفي هذا دليل على
ان عيسى عليه السلام يؤمهم في تلك الصلاة لكن اهل الحديث قالوا معناه
قصدهم عيسى عليه السلام الاخذ بسنة رسولهم والاقتدايهم وقد ورد في
الحديث كيف انتم اذا نزل عيسى بن مريم فيكم وامامكم منكم وفي حديث اخر
فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعالى فصل لنا فيقول لا ان بعضكم على
بعض امرا تكرمة لهذه الامة قالوا في الحديثين دلالة على ان لا يؤمهم عيسى
عليه السلام ولا يكون من امته عليه الصلاة والسلام بل يكون مقررا لدينه
وعونا على امته وبمنزلة الخليفة له عليه الصلاة والسلام قوله على تقدير
اشتماله على جميع الشرايط اي شرايط الراوي وهي العقل والضبط والعدالة
والاسلام قوله اما عمدا فبالاجماع واما سهوا فعند الاكثرين هذا في
الكذب فيما يتعلق بالتبليغ والارسال اذ قد دلت المعجزة على صدقهم فيه
دلالة قطعية لكن القاضي ابا بكر خصصها فيما يعمدونه ويتذكرونه فجوز صدور
الكذب عنهم سهوا ونسيانا في الامور التبليغية بناء على انه لا دلالة للمعجزة
على عصمتهم عن ذلك واما الكذب فيما عداها فالحق انه من عدد ساير
الذنوب على التفصيل الذي ياتي قوله معصومون عن الكفر قبل الوحي
وبعده عمدا او سهوا ولم يسمع خلاف صريح في ذلك غير ان الازارقة من
الخوارج جوزوا صدور الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر قوله واما الخلاف
في ان امتناعه بدليل السمع او العقل فالمحققون من الاشاعرة على ان ذلك
مستفاد من السمع والاجماع والمعتزلة على انه يمتنع عقلا لانه يؤدي الى
النفرة وعدم الانقياد فلا تكون البعثة لطفا بل خلافه فلا يجوز ذلك

بلم

عليه تعالى في حق الكل اذ منهم من ينفع فيه اللطف فيكون تركا للاصلح بالنسبة اليه وما يقال من ان الصدور لا يستلزم الظهور ولا فساد الا فيه فجوابه ان جواز الصدور يستلزم جواز الظهور بالضرورة العادية وملزوم الفاسد فاسد قوله هذا كله اي من قوله وكذا عن تعمد الكباير الى هنا قوله والحق منع ما يوجب النفرة سواء كان معصية لهم كالفجور مثلا او لا كعهر الامهات فانه لا ذنب للانسان في زنا امه لكن الطبع ينفر عن اتباع اولاد الزنا خصوصا في امر الدين قوله لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية لان اظهار الاسلام حينئذ القا للنفس في التهلكة ورد بانه يفضي الى اخفا الدعوة بالكلية اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة لعدم الموافق او قلته وكثرة المخالف وشوكته وايضا منقوض بدعوة ابراهيم وموسى في زمن النمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك وما يقال من انه يجوز دفع الخوف باعلام من الله تعالى كما قال في حق نبينا عليه الصلاة والسلام والله يعصمك من الناس فجوابه ان العصمة غير لازمة فكيف باعلامها الا ترى ان الكفار قتلوا فريقا من الانبيا ولم يسمع من احدهم اظهار الكفر قوله مصروف عن ظاهره ان امكن يريد ان كان له محمل اخر ولا يلزم منه نسبة الذنب الى الانبيا يحمل عليه وان كان خلاف الظاهر جمعا بين الادلة والا فيحمل على انه ترك الاولى او على الصغيرة سهوا او عمدا او على انه قبل البعثة مثلا قوله تعالى ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك يدل بظاهره على انه عليه الصلاة والسلام اقترف وزرا اي ذنبا وانقض منه ظهره يشعر بكثرته فنقول لا نسلم ان الوزر ههنا بمعنى الذنب اذ قد يستعمل بمعنى الثقل كما في قوله حتى تضع الحرب اوزارها فالمراد ما كان يغشاه من الغم الشديد والحزن المفرط لاصرار قومه على تكذيبه والشرك بالله تعالى سلمناه لكن المراد ما ارتكبه من ترك الاولى وتسميته وزرا استعظام منه له عليه الصلاة والسلام الا ترى ان حسنات الابرار سيات المقربين

عوة

هر

لكن

وكذلك انقاضه ظهر بتويل لذلك المراد الصغير سهوا او عمدا وما كان
منه قبل النبوة فالاية على الوجه الاول مصروفة عن ظاهرها بخلاف الوجوه الاخر
اذ ليس فيها اخراجها عن ظاهرها بالكلية فتدبر وقس عليها نظايرها قوله ولا
شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين يريد انه اضاف الخير الى الامة
فيكون المراد خيريتهم من حيث انهم امة اي ذو ملة ودين فان الامة في الاصل
الدين قال الاخفش قوله تعالى كنتم خير امة يريد اهل امة اي خير اهل
دين فاحتمل ما توهم من ان خيرية الامة يجوز ان تكون لا بحسب الكمال
في الدين بل بوجه اخر ومنهم من قال دلت الاية الكريمة على ان امته خير الامم
فيكون عليه الصلاة والسلام خير الانبيا لان افضل النبي افضل امة فتامله
قوله لانه لا يدل على كونه افضل من ادم وطريان العرف على اطلاق ولد
ادم واولاده على النوع كما في ابن ادم وبنيه لو سلم فلا يخرجه عن ضعفه وكذا
القول بان في اولاده من هو افضل منه لان ذلك مما اختلف فيه واما قوله
عليه الصلاة والسلام من قال انا خير من يونس بن متى فقد كذب فقد
قيل انه تواضع منه عليه الصلاة والسلام وهذا احسن لكنه بمعزل عن التطبيق
بين المذهب ومعنى الحديث وقيل المراد غير النبي عليه الصلاه والسلام كما اذا
قلت دخلت الدار وضربت من فيها فان المراد غير المتكلم وفيه ايضا ضعف
وقيل المقصود نفي الخيرية في الرسالة والنبوة لا في الرتبة والدرجة ولا يخفى
بعده والاقرب ان يقال لما حكى الله تعالى من قلة صبره على اذى قومه وذهابه
مغاضبا كان مظنة ان يقع في نفس احدهم انه اشد صبرا منه واثبت جزما
حتى لو اوتي بما اوتي فابتلي بما به ابتلي لصبر وشكر فنهى النبي صلى الله عليه
وسلم عن ذلك وبين انه ظن فاسد فلعل يونس عليه السلام قد ابتلي بما ليس
للانسان للصبر عليه يدان ومعنى قوله ولا تكن كصاحب الحوت هو النهي
عن الوقوع في مثله واكتساب ما يفضي اليه وافضلية نبينا عليه الصلاة

والسلام

والسلام لا يقتضي ان يطيق الصبر عليه البتة قوله ولا يستحسرون اي لا يعيون
من حسر البعير وتحسر واستحسر اعيي فهو كقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون
قوله محال باطل جمع بينهما كان البطلان نظرا الي كونهم بنات والاستحالة
نظرا الي الاضافة اليه تعالي قوله تفريط وتقصير في حالهم فان الظواهر
قد دلت علي عصمتهم عن المعاصي ومواظبتهم علي الطاعات كما سبق نبذ من ذلك
حتي اختلفوا في عصمتهم عن غير الكفر ايضا من المعاصي قوله بدليل صحة استثناء ابليس
منهم فان الاستثنا اخراج ولا اخراج دون الدخول وحمل الاستثنا
علي الانقطاع وان كان له مجال لكنهم قالوا ان صيغة الاستثنا مجاز فيه
فلا يصار اليه الا بدليل كيف وقد تناوله الامر بالسجود للملائكة حتي عوتب بقوله
وما منعك ان لا تسجد اذ امرتك قوله قلنا لا بل كان من الجن ففسق عن
امر ربه لا حظ في تقرير الحكم الاية الدالة علي ثبوته وحمل كان علي صار يعني
انه انقلب جنا او انه كان من نوع من الملائكة مسمي بالجن عدول عن الظاهر
من غير دلالة قوله والحق انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة اذ لم
يثبت منهما الاعتقاد بتاثير السحر ولا العمل به ولا غيره من المعاصي بل قد انزل
عليهما السحر ابتلاء للناس فمن كافر تعلمه وعمل به ومن مومن يجتنبه وتوقاه ولم
يكن منهما غير التعليم باذنه تعالي قوله وهو واحد لما عرفت ان كلام الله
تعالي صفة واحدة ازلية والكثرة انما هي في تعلقاته واقسامه الحاصلة باعتبا
ر في الالفاظ الدالة علي تلك الاقسام واراد بتعدده تكثره لا العدد الذي
عرفت في صدر الكتاب وتفاوته تفاضل احاده في ترتيب الثواب علي
قراتها بل وفي بلاغتها ايضا وقول من قال ان هذا العطف قريب من
التفسير بعيد من التفسير قوله يكون مبتدعا خارجا عن السنة يضلل
ولا يكفر هذا في انكار المعراج علي التفصيل المذكور واما انكار اصل المعراج فهو
كفر بلا شبهة وسيفصل الكلام فيه قوله واجيب بان المراد في الاية

الظوا

ربما

الروايات بالعين جمعا بينها وبين اية التفسير الاسرى واما حديث عائشة رضي الله عنها فقد قيل انه لا يصلح للاحتجاج اذ لم تحدث به عن مشاهدة اذ لم تكن وقت المعراج زوجة له صلى الله عليه وسلم ولا في سن الضبط بل لعلها لم تولد بعد اذ قيل ان المعراج كان قبل البعثة وقيل ان يوحي اليه وقبل بعثته بخمس سنين وقيل كان ليلة سبعة وعشرين من ربيع الاول قبل الهجرة بسنة وتزوج عائشة رضي الله عنها والبناء عليها بعد الهجرة وقد تزوجها عليه الصلاة والسلام حديثة السن ومنهم من قال المعراج معراجان فما رواه مالك بن صعصعة وهو كان في اليقظة من الحطيم او الحجر وقد ورد فيه ذكر البراق والسير وما رواه ابوذر رضي الله عنه كان في المنام من بيت ام هانئ وربما اضافه عليه الصلاة والسلام الى نفسه اذ كان مسكنه ولم يذكر فيه البراق بل ان جبريل اتاه واخذ بيده وعرج به الى السماء **قوله** في الشهوات واللذات اي المباحات **قوله** من قبله اي قبل الولي بالتفسير المذكور ولهذا امتاز الكرامة عن الاستدراج وعما يسمونه اهانة وهو ما يقع دلالة على تكذيب الكذاب كما روي عن مسيلمة الكذاب انه دعى لاعور ليصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء وتمتاز ايضا عما يسمونه معونة مثل ما يظهر من قبل العوام تخليصا لهم عن المحن والبلا قال رحمه الله ومن ههنا قالوا ان الخوارق اربعة انواع معجزة وكرامة ومعونة واهانة وكانهم لم يذكروا الاستدراج لانه اهانة بالنظر الى المال ولا السحر لانه تخييل وتمويه وارادة لما لا اصل له كما ذهب اليه كثير من المتكلمين واما لانه راجع الى الاستدراج والاهانة واما الارهاصات فقد صرح صاحب المواقف بانها من قبيل الكرامات فان الانبياء قبل النبوة لا يقصرون عن درجة الاولياء **قوله** والكتاب ناطق بظهورها من مريم حيث ذكر فيه انها حملت من غير ذكر ووجد عندها الرزق من غير سبب ظاهر وتساقط عليها الرطب الجني من النخلة اليابسة ولا يجوز ان يجعل ذلك معجزة لزكريا عليه الصلاة والسلام

قدر

قبل

راج

رجل

حيث لم يقارن دعواه ولا ارها صالعيسى عليه الصلاة والسلام والا لما علمت
مريم من اين حصل ذلك على انه لا معنى للكرامة الا ظهور الخارق على يد العارف
بالله تعالى وصفاته مقرونا بعمل الصالحات غير مقرون بدعوى النبوة وذكر فيه
ايضا ان صاحب سليمان اتى بعرش بلقيس من المسافة البعيدة قبل ارتداد
الطرف وليس ذلك معجزة لسليمان بل كرامة لصاحبه لعين ما مر **قوله** وهو
اصف بن برخيا وزير سليمان وقيل كاتبه وكان صديقا عالما واسمه اسطوم وانما
قال على الاشهر لانه قيل انه الخضر عليه الصلاة والسلام وقيل جبريل عليه السلام
او ملك ايده الله تعالى به وقيل سليمان نفسه **قوله** بينا رجل يسوق بقرة
بين ظرف لازم الاضافة الى المفرد لكنها قد تضاف الى الجملة فتكف عنها الكا
لان الاضافة الى الجملة كلا اضافة او بالالف لانها قد تكون للوقف كما في انا
فتغني عنها ما وتقع بعدها حينئذ الجملة الاسمية والفعلية كما في بيت الحماسة
فبينا نسوس الناس والامر امرنا اذا نحن فيهم سوقة نتنصف
وقد جا اضافة بينا الى المصدر ايضا كقوله
بينا معانقة الكماة وروغه يوما اتيح له جرى سلفع
ولتضمنها معنى الشرط حينئذ لم يكن لها بد من جواب وصح دخول اذ واذا المفاجاة
في جوابها وعاملها جوابها اذا لم تدخل كلمة المفاجاة واذا دخلت فان جعلت
ظروف مكان كما هو مذهب المبرد فهي ظرف مكان لما بعدها وبين ظروف زمان
له وان جعلت ظروف زمان كما هو مذهب الزجاج فاما ان تجعل خارجة عن الظرفية
مضافة الى ما بعدها مرفوعة على الابتدا او تجعل بين جزا لها فتقدما عليها او تجعل
حرفا لا اسما كما ذهب اليه بعضهم وهو مختار نجم الائمة او يحكم بزيادتها وكونها
للمفاجاة والعامل في بين على هذين الوجهين ما بعد اذ واذا الذي ذكره
نجم الائمة وقد يجعل العامل في بين معنى المفاجاة **قوله** وسماع سارية كلامه
جعل ذلك كرامة لسارية والاظهر ان يجعل كرامة لعمر لروية الجيش من بعد

حيث اوصل كلامه الى سمع سارية وليس لسارية الادراك ما وصل الى سمعه
فتدبر **قوله** والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبي معجزة
سواء ظهر من قبله او قبل احاد امته لدلالته على صدق دعوته وحقية نبوته فبهذا
الاعتبار جعل معجزة له والا فقد عرفت ان حقيقة المعجزة يجب ظهورها على
يد المدعي للنبوة ومقارنتها للتحدي **قوله** ومع ذلك لا بد من تخصيص
عيسى عليه الصلاة والسلام كانه خص عيسى عليه الصلاة والسلام مع وجود غيره
من الانبيا بعد نبينا عليه الصلاة والسلام كما ذكره رحمه الله من ان العظما من
العلما على ان اربعة من الانبيا في زمرة الاحيا الخضر والياس في الارض وعيسى
وادريس في السما اما لان حياة عيسى ونزوله الى الارض واستقراره فوقها
مدة قد ثبتت بالاحاديث الصحاح بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يسمع فيه خلاف
بخلاف غيره واما لانه لما لم يكن لهم وجود ظاهر على الارض كساير الاحيا في
وقت من الاوقات لم يعد وامن الموجودين بعد نبينا عليه الصلاة والسلام
وجودا مطلقا ثم لا يخفى ان المقصود بيان التفاضل ما بين الخلفا الاربعة
وانهم افضل الصحابة الاحيا بعد النبي صلى الله عليه وسلم لما كثر من الاحاديث
الصحاح في مناقبهم وفضايلهم واستمر المرا والخلاف في تعيين افضلهم وفي
خلافتهم ومن ههنا ادرجوا مباحث الامامة في علم الكلام مع خروجها عن
مقاصده فلو اريد كل بشر موجود بعده عليه الصلاة والسلام حصل المرام
واستقام الكلام واما فضله رضي الله عنه على التابعين ومن بعدهم من الامرا
مع خروجه عن المقصود لم من فضلهم على الصحابة رضي الله تعالى عنهم اذ لا شبهة
لاحد في ان خير القرون قرنه عليه السلام وان الصحابة افضل الامة بل قد
اشتهر ذلك فيما بين الصحابة ايضا حتى قال ابن عمر رضي الله عنه كنا
في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لا نعدل بابي بكر احدا ثم عمر ثم عثمان وعن
محمد ابن الحنفية قلت لابي اي الناس خير بعد النبي صلى الله عليه وسلم قال

ابو بكر قلت ثم قلنا من قال عمر فانه ان كانت الصحابة افضل الامة وهو
لا افضل الصحابة فافضلهم افضل الامة بل افضل جميع الامم **قوله** من
غير تلعثم اى تمكث وتوقف كما روى انه عليه الصلاة والسلام قال
ما عرضت الايمان على احد الا وكانت له كبوة غير ابي بكر فانه لم يتلعثم واما
عدم تردده في امر المعراج فقد روى انه عليه الصلاة والسلام كان
نايما في بيت ام هانى بعد صلاة العشا فاسرى به ورجع من ليلته وقص
القصة على ام هانى وقال مثل لي النبيون وصليت بهم وقام ليخرج الى
المسجد فتشبثت ام هانى بثوبه فقال عليه الصلاة والسلام ما لك
قالت اخشى ان يكذبك قومك ان اخبرتهم فقال وان كذبوني فخرج ف
جلس الى ابي جهل فاخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بحديث الاسرا
فقال ابو جهل يا معشر كعب بن لوي هلم فحدثهم فمن بين مصفق وواضع
يده على راسه تعجبا وانكارا وارتد ناس ممن كان امن به وسعى رجال
الى ابى بكر رضي الله تعالى عنه فقال ان كان قال ذلك لقد صدق قالوا
تصدقه على ذلك قال اني لاصدقه على ابعد من ذلك فسمي الصديق **قوله**
الذي فرق بين الحق والباطل يشير الى وجه تسميته بالفاروق وكانه
رضي الله عنه لعظم مهابته وغاية تصلبه في الدين كان الناس يهابونه
فلا ياتونه بباطل الدعوى وزور الشهادة فلا يجري بين يديه الا كلمة
الصدق ولا ينطبق فصله الا على مقصد الحق **قوله** ولم نجد هذه المسئلة
الخ حتى نكتفي فيه بالظن فنضطر الى ترجيح احد الطرفين للعمل بموجبه
وليس التوقف فيه مخلا بشيء من امر الواجبات الدينية والدنيوية اذ
لا يجب ان يكون الامام افضل حتى يكون التوقف تضليلا للصحابة
رضي الله تعالى عنهم فالاولى التوقف احترازا عن الفضول وتفضيل
المفضول **قوله** كانوا متوقفين في تفضيل عثمان بل قد مال بعضهم

تصلبه

الى تفضيل على رضي الله عنه قوله فللتوقف جهة لان الثواب عندنا
فضل من الله تعالى ليس جزا للطاعة حتى يستدل بكثرتها على كثرته
فلا مطمع في معرفتها من جهة العقل والاخبار من الطرفين مع
كون الكثرة آحاد متعارضة فالوجه اتباع السلف و للتوقف جهة
قوله وان اريد كثرة ما يعده ذووا العقول من الفضائل فلا
لان فضائل كل واحد منهم كانت معلومة لاهل زمانه وقد نقل سيرهم
وكمالاتهم فلم يبق للتوقف بعد ذلك وجه سوى المكابرة وتكذيب
العقل فيما يحكم ببديهته هذا والمنقول عن بعض المتاخرين انه لا جزم
بالافضلية بهذا المعنى ايضا اذ ما من فضيلة تروى لاحدهم الا ولغيره
مشاركة فيها وبتقدير اختصاصه فقد يوجد لغيره ايضا اختصاص
بغيرها على انه يمكن ان يكون فضيلة كل واحد ارجح من فضائل كثيرة
اما لشرفها في نفسها او لزيادة كميتها قوله سقيفة بني ساعدة ساعدة
من اسما الاسد ومنه سمي الرجل وبنو ساعدة قوم من الخزرج والسقيفة
بوزن الصحيفة الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة وهي بمنزلة الدار
لهم قوله بعد توقف كان منهم وذلك لانه لم يتفرغ قبل ذلك للنظر
والاجتهاد لما غشيه من الكآبة والحزن على مفارقة رسول الله صلى
الله عليه وسلم فلما افاق وتامل دخل فيما دخل فيه الجماعة قوله وترك
الخلافة شورى بين ستة اي جعلها بينهم يتشاورون ويعينون من
هو احق لها منهم بحسب رايهم وانما جعلها كذلك لانه راهم افضل من غيرهم
واولى بالخلافة من غيرهم وقال في حقهم مات رسول الله صلى الله
عليه وسلم وهو عنهم راض ولم يترجح في نظره واحد منهم فاراد ان يستظهر
براي غيره في التعيين ولذلك قال في حقهم ان انقسموا اثنين واربعة
فكونوا مع الاربعة ميلا منه الى الاكثر لان رايهم الى الصواب اقرب

ص

وان

القعود عبارة
عن قتل القاتل ح

وان تساووا فكوكو لو في الحرب الذي فيه عبد الرحمن قوله وما وقع
من المخالفات والمحاربات يعني انه قد روي ان جماعة من الصحابة
قد امتنعوا عن نصب علي والخروج معه الي الحروب وحاربه فرق
منهم ومن ساير المسلمين كحرب الجمل وحرب صفين وحرب النهروان
فدل ذلك على عدم صحة خلافته والا لزم تضليل الصحابة وتفسيقهم
فاجاب بان ذلك لم يكن عن نزاع في خلافته بل كان خطا في
الاجتهاد كحرب معاويه انكروا عليه ترك القود من قتلة عثمان رضي الله
عنه بل زعموا انه مال الى قتله والمخطي في الاجتهاد لا يضلل ولا يفسق
قوله ولعل المراد ان الخلافة والاقرب ان يقال حقيقة الخلافة
اعني النيابة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ادا وظايف الدين
واقامة حدوده من غير متابعة سلطان الهوا والتوسل بذلك
الي جلب الملاذ الدنياوية والاغراض التخييلية كما هو شان الملوك
ثلاثون سنة قوله وانما الخلاف في انه هل يجب على الله كما ذهب اليه
الامامية والاسماعيلية او على الخلق بدليل سمعي وهو مذهب اهل السنة
او عقلي وهو مذهب المعتزلة والزيدية واعلم ان الخوارج لم يوجبوا
نصب الامام لكن طايفة اوجبته عند الفتنة وطايفة اخرى عند
الامن الا انه لم يعتد بخلافهم لما عرفت من انهم خوارج عما انعقد عليه
الاجماع قوله من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية فان
العرب في زمن الجاهلية لما لم تكن لهم ملة ونحلة يجتمعون على معالمها
ويحافظون على مراسمها لم يكن لهم ايضا امام يطاع فيما بينهم بالانصاف
والانتصاف ولهذا كانوا كالذياب الشاردة والاسود الضارية يبغي
بعضهم على بعض ولا يتعبدون على سنة ولا فرض فمن لم يعرف امام
زمانه وانه في ظل امانه فكانما عاش عيشة جاهلية فقد مات ميتة

مطلب
وقوع المخالفات بين الصحابة

جاهلية قوله قد جعلوا اهم المهمات نصب الامام قال احمد رحمه الله
انه لما توفي النبي صلى الله عليه وسلم خطب ابو بكر فقال ايها الناس من
كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد اله محمد فانه حي
لا يموت ولا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا ارائكم رحمكم الله
فتبادروا من كل جانب وقالوا صدقت ولكن ننظر في هذا الامر
قوله فان قيل فليكتف بذي شوكة له الرياسة العامة اماما كان
او غيره يريد ما ذكرنا يفيد عموم الرياسة الدنياوية واما شمولها لامر
الدين على ما هو المعتبر في الامام فلا قوله بناء على ان الامام اعم فانه
شرط في الخلافة شرايط مثل ان يكون مجتهدا في الاصول والفروع
شجاعا ذا راي له بصارة في امر الحرب وترتيب الجيوش وسد الثغور
وغيرها ولا يشترط في الامام ذلك قوله واما بعد الخلفاء العباسية
فالامر مشكل اذ لم تتفق الامة بعدهم ان يلي امرهم قرشي بجميع شرايط الامامة
فيلزم تضليلهم وترك الواجب عليهم وربما اجاب رحمه الله بانه انما يلزم
الضلالة لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار قال وههنا
بحث اخر وهو انه اذا لم يوجد امام من اهل الشرايط وبايع طايفة من
اهل الحل والعقد قرشيا فيه بعض الشرايط من غير نفاذ لاحكامه وطاعة
من العامة لاوامره وشوكة بها يتصرف في مصالح العباد ويقدر على
النصب والعزل لمن اراد فهل يكون ذلك اتيانا بالواجب وهل يجب
على ذي الشوكة العظيمة من ملوك الاطراف المتصفين بحسن السياسة
والعدل والانصاف ان يفوضوا الامر اليه بالكلية ويكونوا الدية كسائر
الرعية قوله محمد الباقر سمي به لتبقره في العلم اي توسعه فيه والكاظم من
كظم الغيظ اجترعه او من الكظوم بمعنى السكوت قوله وسيظهر فيملا
الدنيا لا انكار عليهم في انه سيظهر المهدي ويملك الامر سبع سنين ويملا

الارض

الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا وانه من عترته او من ولد
فاطمة احلا الجبهة اقنا الانف يواطي اسمه اسمه عليه الصلاة والسلام واسم
ابيه اسم ابيه عليه الصلاة والسلام لما ورد من الاخبار الدالة على
ذلك لو انا الانكار عليهم في انه مخلوق الآن حي مختف ممتد عمره امتدادا
خارجا عن المعتاد وانه امام زمانه مدة حياته وانه ابن الحسن العسكري
قوله مع عدم القطع بعصمة يعني انه قد ثبت باجماع الصحابة امامة
ابي بكر مع الاجماع على انه غير واجب العصمة فلو كانت العصمة شرطا
للامامة لكان الاجماع على امامته اجماعا على عصمته فكان واجب العصمة
مقطوع الامر بذلك والواقع خلافه وبهذا التقرير يسقط ما قيل من انه
لا معنى للاجماع على عدم وجوب العصمة بل حاصله يرجع الى ادعاء الاجماع
على عدم اشتراط العصمة وهو عند الخصم ممنوع وما توهم من ان الشرط
هو العصمة لا العلم بالعصمة على ان عدم العلم منا غير مفيد ومن الصحابة
ممنوع قوله وغير المعصوم ظالم لنفسه او لغيره ايضا قوله فلا ينال
عهد الامامة كما هو المراد بالعهد في الاية بقرينة قوله اني جاعلك
للناس اماما قال ومن ذريتي وفيه منع اذ قد ذهب اكثر المفسرين الى
ان المراد عهد النبوة قوله نفي المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما اذ ربما
يكون مرتكبا لمعصية غير مسقطة للعدالة مثل الصغاير من غير اصرار
او كانت مسقطة وقد تاب عنها واصلح وعلى التقدير فهو غير معصوم اذ
العصمة عندنا عبارة عن ان لا يخلق الله تعالى الذنب في العبد واما
تفسيرها بملكة تمنع عن الفجور فهو لا يستقيم على اصول اهل السنة لكن
الشارح تسامح في شرح المقاصد توسعة في الجواب فقال غير المعصوم
اي من ليس له ملكة العصمة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل فضلا عن ان
يكون ظالما فان المعصية اعم من الظلم فليس كل عاص ظالما على الاطلاق

ومعناه على ما ذكره هٰهنا من ان الظلم ارتكاب معصية مسقطة للعدالة
مع عدم التوبة والاصلاح على ما توهم من ان الظلم هو التعدى على الغير
ولا يخفى فساده قوله وهذا معنى قولهم هى لطف من الله تعالى ولا يخفى
عليك ان الانسب تفسيرها بالملكة قوله لا تزيل المحنة هى ما يمتحن به الانسان هي
كالبلية لما يبتلى به اى يختبر هل يصبر ام يضجر والمراد بها هٰهنا التكليف
باعتبار ان الله يمتحن به العباد كما قال تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا قوله واما
فى الشورى فالكل بمنزلة امام واحد انما يوهم بان معنى جعل الامامة شورى
بين عدد نصب جميعهم اماما يتشاورون فى الاحكام ويقيمون باتفاقهم
حدود الاسلام وهو خلاف المشهور من معنى هذه اللفظة وخلاف ما اشتهر
عن عمر رضى الله تعالى عنه وخلاف ما ذكره رحمه الله من ان جعل الامر شورى
بينهم بمنزلة الاستخلاف الا ان المستخلف غير متعين فيتشاورون
ويتفقون على احدهم قوله مسلما اذ لا ولاية لكافر لنقصه حرا اذ لا ولاية
للعبد ذكرا اذ المراة قاصرة الولاية عاقلا بالغا اذ المجنون والصبى ليسا من
اهل الولاية قوله والسلف كانوا ينقادون لهم فكان اجماعهم على صحة
امامة اهل الجور والفسق قوله فبقاؤه اولى لان الرفع اقوى من الدفع وفيه
ضعف لان عدم اشتراط العصمة لا يدل على عدم اشتراط العدالة
كيف وقد صرحوا بانها شرط اذ الامام متصرف فى رقاب الناس واموالهم
وابضاعهم والفاسق لا يؤمن ان يتصرف لا على وجه الشرع فيضيع الحقوق
فجميع مسائل الفقه كذلك لكن المتكلم كما عرفت انما يبحث عن العقايد لا عن
كلما يجب الاعتقاد لحقيته قوله والامامة جعلها من المقاصد علم الكلام
وان كانت هى ايضا من الفروع عندنا بناء على نصب الامام من الافعال
الواجبة علينا لما ان السلف الحقوا مباحثها باواخر الكتب الكلامية بناء
على انه قد شاع بسببها خرافات من اهل البدع والاهواء فى حق كبار الصحابة

والايمة

والائمة المهديين فناسبه دفع المطاعن عنهم بمباحث الكلام صونا لعقائد
المسلمين عن الزيغ في الدين بسبب الميل الى ما يحكونه ويحكونه ويحكوكو نه
وينحونه ويشيدونه بل قد ادرجوها في تعريف علم الكلام حيث قالوا
هو العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد على
قانون الاسلام بل هي من مباحث هذا العلم حقيقة على راي الشيعة
القايلين بوجوب نصب الامام عليه تعالى **قوله** لا يبلغ مد احدهم ولا
نصيفه المد ربع الصاع والنصيف مكيال دون المد ويجي بمعنى
النصف ايضا كالعشير بمعنى نصف العشر اي لا يبلغ اجر انفاق احدكم
مثل الاحد من ذهب اجر انفاق احدهم مدا من طعام ولا نصيفا
منه وذلك لصدق يقينهم وخلوص طويتهم مع ما بهم من البوس والضر
قوله لا تتخذوهم غرضا من بعدي اي هدفا فترموهم بالمنكرات والفواحش
فبحبي حبهم اي بسبب حبي او ملتبسا بحبي وكذا معنى قوله فببغضي **قوله**
فلما انه يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه غيره فلعله كان منافقا هذا
اذا كان الملعون معينا واما اذا كان غير معين فقد قيل انه يجوز اللعن
عليه كقوله عليه الصلاة والسلام لعن الله الواصلة والمستوصلة
والواشمة والمستوشمة والسرقية ان ذلك ليس بعين على احد في
الحقيقة بل هو نهي عن الفعل الذي رتب اللعن عليه وبيان لقبحه
وايجابه بعد فاعله عن رحمة الله تعالى وشفاعة رسوله عليه الصلاة
والسلام **قوله** ثم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية
فمنهم من قال بالاول بناء على ان النبوة تكميل للغير والتكميل بعد الكمال
وفوقه ومنهم من قال بالثاني زعما بان الولاية عبارة عن العرفان
بالله تعالى وصفاته وقرب منه زلفى وكرامة عنده والنبوة عبارة
عن السفارة بين الله تعالى وبين عباده وبتبليغ احكامه والقيام

بخدمة متعلقة بمصلحة العبد وقيل للولاية مراتب متفاوتة وانما
التردد بين ولاية النبي ونبوته والترجيح من جهة ان نبوته متعلقة
بمصلحة الوقت والولاية لا تعلق لها بالوقت فان قلت هذا البحث
من مقاصد الفن فكان ينبغي ان يورده في مباحث الفن قلت لو سلم
فليس جميع المباحث التي اشار اليها بعد الفراغ من مقاصد الفن خارجة
عن الفن بالكلية بل غايتها انها ليست من مهماته ومعظم مقاصده وستتلى
عليك نبذ من المسائل لعيد من هذا الجنس فلا تغفل قوله عصمه منها اي
حفظه اما بان لا يخلق فيه الذنب او وفقه للتوبة والاصلاح على ان
عدم لحوق ضرر الذنب بان يغفره بفضل رحمته لا يستلزم سقوط
التكليف عنه كما في الذنب المغفور قوله المراد بالنص ليس ما يقابل
الظاهر اي اللفظ اذا ظهر منه المراد سمي ظاهرا بالنسبة اليه في اصطلاح
اصول الفقه وان ازداد ذلك بانه سيق الكلام له سمي نصا فان انضم الى ذلك
ما يدفع احتمال التاويل والتخصيص سمي مفسرا وان لحقه ما يدفع احتمال
النسخ سمي محكما وان لم يظهر فان كان ذلك لعارض سمي خفيا وان كان مما
يدرك عقلا سمي مشكلا او نقلا سمي مجملا وان لم يدرك سمي متشابها وكل واحد
من هذه الاقسام يقابل ما بازايه على الترتيب والمراد من النصوص ههنا
الفاظ القرآن والحديث والمراد من ظواهرها ما يدل عليها بحسب الاوضاع
اللغوية على الاستعمال الشايع وهذا لا ينافي خفاء المراد بوجه ما قوله النصوص
القطعية من الكتاب والسنة مثل المحكم والمفسر منهما واما الظاهر والنص
فيضلل منكرهما ولا يكفر اذ لا يفيدان اكثر من الظن بنية على الاصح قوله كحشر الاجساد
فان محكم التنزيل ناطق وكذا دل الحديث عليه بعبارات لا تقبل التاويل
حتى صار ذلك من ضروريات الدين فانكاره مكابرة محضة وتكذيب للدين
صريح وتاويل للنصوص الدالة عليه بالامور الراجعة الى الحشر النفساني

بهت صدق وافك صراح قوله لما ليشق عليه لا يكفر لان حرمة الخمر تابعة
لمصلحة الوقت وصوم رمضان امر تعبدي فعدمهما لا ينافي الحكمة كما في
الامم السابقة قوله وعن محمد انه لا يكفر هو الصحيح ولعل هذا مبني على
الخلاف في ان من استحل حراما لغيره لعل يكفر ام لا فان حرمة
وطي الحايض لمجاورة اعني الاذى قوله وفي استحلال اللواطة بامراته
لا يكفر على الاصح لانه مجتهد فيه قوله وكذا الوامر رجلا ان يكفر بانه
اوعزم على ان يامره يكفر لانه رضي بالكفر والرضا بالكفر سواكان
بكفر نفسه او بكفر غيره كفر قوله والجمع بين قولهم لا نكفر احدا من اهل
القبلة اي من توجه قبلتنا وصلى صلاتنا ان لا كلام فيما ذكر من الاشكال
الا ان الظاهر ان القايل باكفار من قال بامثاله لا يقول بتلك
القاعدة يفصح عن ذلك كلام المواقف حيث مهد تلك القاعدة لجمهور
المتكلمين والفقها واثبتها بدليلها ثم اورد مقالة مخالفيها وفصل الموانع
التي اكفر فيها بعضهم بعضا واجاب عنها بما فطنته على تلك القاعدة
قوله فمنهم من يزعم ان له رئيا من الجن وتابعة يقال لفلان رئي من
الجن على فعيل اي متبع ولفلان تابعة اي قرين من الجن يتبعه والتا
للنقل وتصديقهم ما روي انه عليه الصلاة والسلام سئل عن الكهان
فقال ليسوا بشي فقالوا يا رسول الله فانهم يحدثون احيانا بشي
يكون حقا فقال عليه الصلاة والسلام تلك الكلمة من الحق يحفظها
الجني فيقرها في اذن وليه قر الزجاجة فيخلطون فيها اكثر من مائة
كذبة قوله من ان الشيء ترادف الوجود يريد او تلازمه قوله
مبني على تفسير لفظ الشي بانه الموجود كما ذهب اليه الاشاعرة او المعلوم
كما ذهب اليه الجاحظ ومعتزلة البصرة او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه
على ما وقع في كلام جار الله ونقل مثله عن سيبويه وبعضهم جعله اسما

للجسم وبعضهم للقديم وبعضهم للحادث قوله برفع العذاب عن مقبرة تلك
القرية اربعين يوما فاذا كان مجرد المروي رافعا فالتضرع والابتهال
اولى بان يكون نافعا على انه لا قايل بالفصل قوله وهذه اجابة فان
قلت لم لا يجوز ان يكون اخبارا عن كونه من المنظرين في قضاء الله
تعالى من غير ان يرتب هذا على دعايه قلت يا باه ترتيبه على دعايه
كما قال تعالى قال رب فانظرني الى يوم يبعثون قال فانك من المنظرين
الى يوم الوقت المعلوم قوله قال حذيفة هو في الاصل تصغير حذفة
واحد الحذف وهي غنم سود صغار من غنم الحجاز واسيد قيل من اسد
الرجل بالكسر صار كالاسد في اخلاقه وغفار بكسر الغين المعجمة ابو قبيلة
من كنانة منهم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم غفار غفر الله لها واسلم
سالمها الله وعصية عصيت الله ورسوله قوله فذكر الدخان عن حذيفة
انه قال يا رسول الله ما الدخان فقال عليه الصلاة والسلام قوله تعالى
فارتقب يوم تاتي السما بدخان مبين يغشى الناس وقال يملا ما بين
المشرق والمغرب يمكث اربعين يوما وليلة اما المومن فتصيبه كهيئة
الزكمة واما الكافر فيكون كالسكران يخرج من منخريه واذنيه ودبره
وعن علي رضي الله عنه يدخل في اسماع الكفرة حتى يكون راس احدهم
كالراس الحنيذ وتكون الارض كلها كبيت اوقد فيه ليس فيه خصاص قوله
والدجال قد ورد في الروايات انه رجل جسيم قصيرا فحج اعور شاب
جفال الشعر جعد قطط كان عينه عنبة طافية مكتوب بين عينيه
ك ف ر يقراه كل مومن قاري وغير قاري يخرج من ارض بالمشرق يقال
له خراسان يتبعه قوم كان وجوههم المجان المطرقة ويتبعه من يهود
اصفهان سبعون الفا عليهم الطيالسة يمكث في الارض اربعين يوما
يوم كسنة ويوم كشهر ويوم كجمعة وساير ايامه كساير الايام ثم ينزل عيسى

ض

علي

عليه السلام فيطلبه حتى يدركه بباب لد فيقتله **قوله** والدابة قيل انها هو **قوله** والاكثرون على انها دابة لها اربع قوايم وروي ان لها راس ثور وعين خنزير واذن فيل ولون نمر وصدر اسد وخاصرة هرة وقرن ايل وقوايم بعير بين كل مفصلين اثنا عشر ذراعا وفي الحديث ان طولها ستون ذراعا وعن ابي هريرة ان فيها من كل لون ومابين قرنيها فرسخ للراكب وفي الحديث انها تخرج من الصفا اول مايبدو راسها ذات وبر وريش لا يدركها طالب ولا يفوتها هارب **قوله** وطلوع الشمس من مغربها عن ابي ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين غربت الشمس اتدري اين تذهب هذه قلت الله ورسوله اعلم فقال انها تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستاذن فيوذن لها ويوشك ان تسجد فلا يقبل منها وتستاذن فلا يوذن لها ويقال لها ارجعي من حيث جئت فتطلع من مغربها فذلك قوله تعالى والشمس تجري لمستقر لها فان مستقرها تحت العرش **قوله** ونزول عيسى بن مريم وفي الحديث انه ينزل عند المنارة من شرقي دمشق بين مهرودتين واضعا كفيه على اجنحة ملكين اذا طاطا راسه قطر واذا رفعه تحدر منه مثل جاز اللولو فلا يحل لكافر ريح نفسه الامات وهوي نفسه ينتهي حيث ينتهي طرفه **قوله** وياجوج وماجوج وهما قبيلتان من ولد يافث وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم في صفتهم لا يموت احد منهم حتى ينظر الى الف ذكر من صلب احدهم قد حملوا السلاح قيل هم صنفان طوال مفرطون في الطول وقصار مفرطون في القصر وروي انهم ياتون البحر فيشربون ماءه وياكلون دوابه ثم ياكلون الشجر ومن ظفروا به ممن لم يتحصن منهم من الناس ولا يقدرون ان ياتوا مكة ولا المدينة ولا بيت المقدس ثم يبعث الله تعالى في اقفائهم فيدخل اذانهم فيموتون **قوله** خسف بالمشرق في الصحاح يقال خسف الله بهم الارض خسفا اي غاب بهم فيها **قوله** واخر ذلك نار تخرج هي غير النار التي ذكرها عليه الصلاة والسلام حيث قال اول اشراط الساعة

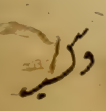
(هامش: مفرطون)

نار تحشر الناس من المشرق الى المغرب وعنه عليه الصلاة والسلام ان
اول الايات خروجا طلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس
ضحى وايهما كانت قبل صاحبتها فالاخرى على اثرها قريبا قوله فذهب الى
كل احتمال جماعة قال رحمه الله في التلويح فحصل اربعة مذاهب الاول
ان لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه راي المجتهد واليه
ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استوا الحكمين في
الحقيقة وبعضهم الى كون احدهما احق الثاني ان الحكم معين ولا دليل
عليه بل العثور عليه بمنزلة العثور على دفين فلمن اصاب اجران ولمن اخطا
اجر الكد واليه ذهب طايفة من الفقها والمتكلمين الثالث ان الحكم معين
وعليه دليل قطعي والمجتهد مامور بطلبه واليه ذهب طايفة من المتكلمين
ثم اختلفوا في ان المخطي هل يستحق العقاب وفي ان حكم القاضي بالخطا
هل ينقض والرابع ما فصله في الكتاب قوله لما كان التخصيص سليمان
والفهم بالذكر جهة فانه وان لم يدل على نفي الحكم عما عدا المذكور لكنه يدل
عليه في هذا الموضع بمعونة المقام كما لا يخفى على من له معرفة باساليب الكلام
ومبنى على الاستدلال على جواز الاجتهاد على الانبيا وجواز الخطا عليهم فيه
وقد اتم الادلة على ذلك في موضعه بل تدل عليه هذه الاية ايضا
فان حكم داود عليه السلام لو لم يكن بالاجتهاد بل بالوحي لما جاز اعتراض
سليمان عليه السلام عليه ولما جاز رجوع داود الى ما رام وقصته مشهور
وقد اجيب بان المعنى فهمنا سليمان الحكمة التي هي احق وافضل وانما
اعترض على ابيه بنا على ان ترك الاولى من الانبيا بمنزلة الخطا من غيرهم
ولهذا قالوا غيرهذا ارفق بالفريقين ومما يدل عليه قوله تعالى وكلا اتينا
حكما وعلما فانه لو لم يكن اجتهاده في هذه الحادثة حكما وعلما لما كان لهذا الكلام
في المقام معنى ولا يخفى انه لا يتم على من قال باستوا الحكمين قوله ان القايل

مظهر

مظهر لا مثبت رد عليه بان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر وايضا الحكم الاجتهادي قد يثبت بغير القياس من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة والادلالة على وجه الحق فيه قوله فلو كان مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين لان المجتهد عام بمعنى النص او بمفهومه فيكون الحكم المجتهد فيه عاما للاشخاص او عند اختلاف الاجتهاد دين يلزم ما ذكره ومبنى هذا الدليل على ان هذا القياس مظهر وان الحق في الاحكام الثابتة في النصوص بالماخذ المختلفة فيها واحد وشيء منها غير مسلم عند الخصم قوله بل بالضرورة الدينية والاخذ فدعوى الضرورة العقلية في الافضلية بمعنى كثرة الثواب لا سيما عند من يرى الثواب مجرد فضل من الله مما لا يكاد يصح بوجه بل لا يتصور معرفة ذلك بالنظر العقلي الصرف ايضا قوله على وجه التعظيم والتكريم قيد به ليتصدى لاثباته بالدليل دفعا لما قيل من ان امرهم بسجودهم لا يدل على تفضيله عليهم اذ لعله لم يكن لتعظيمه بل ابتلاء للملائكة ليتميز المطيع من العاصي اذ لم يكن السجود في عرفهم غاية في التواضع والخدمة بل بمنزلة السلام في عرفنا فان دلالة امثال ذلك دلالة عرفية تختلف باختلاف العرف والعادة ويحتمل ان يكون سجودهم لله تعالى وادم بمثابة القبلة فدفع هذه الاحتمالات بان قوله تعالى كرمت علي يدل على انه اسجاد تكرمة اذ لم يسبق ما يدل عليه على هذه سوى الامر بالسجود فيكون تفضيلا له عليهم قوله الثاني ان كل واحد من اهل اللسان الخ فانه تعالى لما قال للملائكة على صورة المشاورة اني جاعل في الارض خليفة تاملوا في حال ادم فلم يقفوا على وجه الحكمة في استخلافه ولم يردوا الامر الى علمه تعالى واقتضائه قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك تعجبا من استخلاف المفضول

مكان الفاضل واستبدال اهل الطاعة باهل المعصية مع احاطة
علمه وكمال حكمته والله سبحانه وتعالى علم ادم الاسما كلها ارادة تفضله
عليهم واعلام وجه الحكمة في فعله ثم عرض المسميات على الملايكة فقال
انبيوني باسما هولا ان كنتم صادقين فيما زعمتم من انه لا حكمة في استخلاف
ادم فلما عجزوا عن الجواب وقالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا قال
يا ادم انبيهم باسمايهم بهتوا وتنبهوا الخطا بانهم وعلموا ان الخير ما اختاره
الله تعالى وان الفضل بيده يوتيه لمن يشا فدلت الاية على فضله عليهم
اجمعين فتكون جميع الانبيا افضل من جميعهم اذ لا قايل بالفضل قوله
وقد خص من ذلك بالاجماع تفضل عامة البشر على رسل الملايكة
يريد ان المراد بال ابراهيم اسماعيل واسحق واولادهم ويدخل في ذلك
نبينا عليه الصلاة والسلام وبال عمران موسى وهارون ابنا عمران
ابن يصهر او عيسى ومريم بنت عمران بن ماثان والعالمين عام لاجناس
ما سوى الله تعالى فدلت الاية بظاهرها على تفضيل آل ابراهيم وفيهم
من عوام البشر على العالمين وفيهم رسل الملايكة وقد خص من الاية
بالاجماع تفضيل عوام البشر على رسل الملايكة فبقيت معملة فيما سوى
ذلك والعام اذا خص منه البعض يفيد الظن فيما عداه والظن كان
لغرضنا اذ لا ندعي في هذه المسيلة ازيد من الظن اذ لا قاطع فيه لا نفيا
ولا اثباتا وهذا اصوا المراد من كون المسيلة ظنية والا فلا كلام في
انها من الاصول الاعتقادية والمسايل العلمية والاكتفا بالظن والتخمين
ليس الا للعجز عن القطع واليقين ثم المذكور في شرح المقاصد انه خص
من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبيا وقيل خص من العالمين رسل
الملايكة والوجه هو الاول اذ لا فضل لجميع آل ابراهيم وآل عمران
على من عدا رسل الملايكة وهو ظاهر قوله ولا شك ان العبادة



وكسب الكمال مع الشواغل والصوارف اشق وادخل في الاخلاص فيكون افضل لا يقال عبادة الملائكة ادوم واكثر اذهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون والاخلاص الذي به قوام العمل ويرجى قبوله منهم اصدق وتقنيهم اقوى لان طريقهم العيان لا البيان والمشاهدة لا المراسلة وهم من الشر انقى وعلمهم ازكى لانا نقول قد ثبت بالحديث ان افضل الاعمال احمزها والترجيح بالكثرة والدوام غير مفيد لان كثرة الثواب ليست بكثرة العمل الا ترى في ان كلمة الشهادة يترتب عليها من الثواب ما لا يترتب على غيرها من الطاعات اضعافا مضاعفة وباقي الصفات كونها اقوى وازيد في الملائكة غير مسلم وما ذكر في بيانه لا يفيد بالنسبة الى الانبيا على ان الايمان بالغيب افضل قوله والجواب ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفية دون الاسلامية فان الملائكة عندنا ليست من قبيل المجردات بل من قبيل الاجسام وكون كمالهم بالفعل ايضا بمعنى انهم ليس لهم كمال متوقع بهم عندنا وايضا علمهم بالكوائن ماضيها واتيها غير مسلم وباقي المقدمات مسلمة عندنا ايضا بل نقول جميع الادلة المذكورة فيما بعد لو فرض صحتها وتمامها لا يدل الا على اكثرية فضايلهم وكمالاتهم على اكثرية ثوابهم عند الله كما هو المطلوب الذي يجتهد في اثباته ولله الحمد على التمام وصلى الله عليه وسلم على سيدنا محمد واله وصحبه في البدو والختام تم على يد مالكه الفقير العبد الحقير الى الله تعالى محمد ابن محمد حجازي بن زين الدين الاشفيني الشافعي مذهبا الازهري [illegible] في الليلة التي يسفر صباحها عن مستهل جمادى الثاني سنة احد عشر بعد الالف وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم تسليما كثيرا

والحمد لله وحده
وكفى

